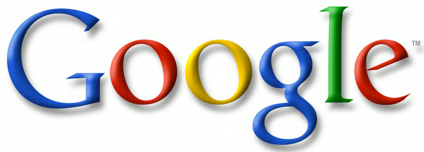



SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS

GRIECHISCHE MÄRCHEN

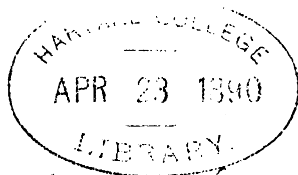
VON

DANKBAREN TIEREN UND VERWANDTES.

VON

AUGUST MARX.

STUTTGART.
VERLAG VON W. KOHLHAMMER.
1889.



DRUCK VON W. KOHLHAMMER.

MEINEN LIEBEN ELTERN

GEWIDMET.

„Die Geschichte des Unwahren zu verfolgen kann wohl nicht ohne Interesse sein, auf welchem Gebiet es auch geschehe.“ K. Lehrs hatte, als er diese Worte niederschrieb, wohl zunächst hauptsächlich die griechische Litteraturgeschichte im Auge; auf diesem Gebiet wollte er zeigen, wie so vieles, woran eine scheinbar wissenschaftliche Kritik bald rationalisierend, bald allegorisierend sich abgemüht hatte, erst dann seine richtige Beleuchtung fände, wenn wir uns klar machen, dass wir es hier mit Legenden und Märchen zu thun haben, nicht mit irgendwelcher thatsächlichen Überlieferung. Für die Litteraturgeschichte hat Lehrs selbst den Weg zur Behandlung derartiger Überlieferungen gezeigt. Aber die Geschichte der Litteratur war, wie wir heute wissen, keineswegs das einzige Gebiet, auf dem das phantasiereiche Hellenenvolk seine Märchen spann: die gesamte antike Wissenschaft erscheint, soweit sie nicht spekulativ ist, damit durchsetzt. Im einzelnen aber dies aufzuzeigen, ist noch kaum der Anfang gemacht.

Die folgende Arbeit soll nun ein Versuch sein, eine Reihe von griechischen Tiermärchen, wie sie sich besonders in Notizen einzelner alter Naturhistoriker verstecken, ans Licht zu ziehen und dadurch den Nachweis zu erbringen, wie weit auf dem Gebiet der alten Naturgeschichte, speziell der Zoologie, die Märchen um sich gegriffen haben; sie soll

schliesslich die Umstände aufzeigen, welche gerade diese Keime auf dem anscheinend dafür so unfruchtbaren Boden der Wissenschaft Wurzel schlagen liessen.

So weit dies noch bei der trümmerhaften Beschaffenheit des Materials möglich ist, wäre dabei zu verfolgen, wie das einzelne Märchen aufkommt, eindringt und wächst, um dann schliesslich, seines ursprünglichen Charakters entkleidet, in einem neuen Gewande zu erscheinen. Eben dies Gewand war es, was so lange über den ursprünglichen Inhalt täuschen konnte, dass die Betrachter der alten Naturwissenschaft lange Zeit vergebens Wahrheit zu finden hofften, wo doch nie solche gewesen war. — So soll die Untersuchung nicht nur ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Märchens (und der Tierfabel) sein, sondern zugleich ein Stück Geschichte der griechischen Wissenschaft und damit der menschlichen Erkenntnis überhaupt ergeben.

Grössere Vorarbeiten liegen nicht vor. Jakob Grimm hat in der Einleitung seines Reinhart Fuchs gelegentlich die eine oder andere Notiz aus Plinius oder Älian herbeigezogen, hat also richtig erkannt, wo neben der äsopischen Fabel der Strom antiker Tiermärchen noch am ergiebigsten fliesst.

An Jak. Grimm schliesst sich Prantl mit einem Aufsatz im siebenten Band des Philologus (p. 61 ff.): „Einige Reste des Tierepos bei den sammelschriftstellern und naturhistorikern des späteren alterthums.“ Prantl hat mit Recht auch die Sprichwörtersammlungen herangezogen und verwertet, hat zuerst die nach griechischer Vorstellung typischen Eigenschaften der einzelnen Tiere ins Licht gestellt und auch für unsere Zwecke viel Material zusammengestellt. Aber er geht durchaus von der Voraussetzung eines ursprünglichen griechischen Tierepos aus, die heute wohl niemand mehr teilen wird; infolge dessen ist er denn auch zu einer vorschnellen Identifizierung der einzelnen griechischen Züge mit den entsprechenden des deutschen Tierepos geneigt und sucht, anstatt die Dinge einfach als Märchenzüge hinzunehmen, zu

gerne die episch-mythologische Bedeutung einzelner Tiere zu erkennen; ausserdem wird gar nicht geschieden zwischen wirklichen paradoxa, Kuriositäten und Seltsamkeiten jener Skribenten und zwischen echten, alten Märchen; endlich, wo er es wirklich mit Märchen zu thun hat (z. B. p. 66), kombiniert er die verschiedenen Geschichten, anstatt sie zu sondern und zu scheiden. Aber jedenfalls hat Prantl zuerst in grösserem Umfange gezeigt, wie viel gerade diese Schriftsteller dem Sagen- und Märchenforscher bieten.

Friedländer hat zuerst das einzige vollständig erhaltene griechische Märchen eingehend behandelt (Sittengeschichte I 468 ff.) und ist dabei auch den Spuren weiterer Volksmärchen nachgegangen. Aber gerade die Tiermärchen kommen bei ihm entschieden zu kurz, trotzdem er weiss, dass märchenhafte Traditionen „selbst in naturwissenschaftliche Werke Eingang fanden, wie namentlich die Mitteilungen des Plinius über so viele Wunderkräfte von Tieren, Pflanzen und Steinen zeigen" (p. 474).

Ebenso kommen die Beiträge zur Geschichte des griechischen Märchens, welche mein verehrter Lehrer Prof. E. Rohde an mehreren Stellen seines Buchs über den griechischen Roman (z. B. p. 195, p. 484 u. ö.) gegeben hat, und die neugriechischen Parallelen bei B. Schmidt[1]) (Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder. Leipzig 1877) der Geschichte des Tiermärchens nur selten zu gute. Etwas mehr bot dafür die so inhaltsreiche v. Hahnsche Märchensammlung[1]) (Griechische und albanesische Märchen. Leipzig 1864).

Viele einzelne Beiträge lieferte die Abhandlung von Otto Crusius: de Babrii aetate (Leipz. Stud. II, 125 ff.), wo auch p. 215 n. 3 ausdrücklich auf unsere Aufgabe als

[1]) Ich verhehle mir, wo ich immer neugriechische Parallelen beiziehe, keineswegs, dass nur wenige derselben auf altgriechische Quellen zurückgehen, dass wir es vielmehr dabei weit häufiger mit orientalischem oder slavischem Gute zu thun haben.

eine notwendige und nützliche hingewiesen ist mit den Worten: „Quae omnia (nämlich die märchenhaften Züge bei Naturhistorikern und Fabeldichtern) componere et accuratius tractare operae pretium erit, nam cum fabularum historia aliquam hinc capiet utilitatem, tum historia scientiae naturalis et quodammodo ipsius hominum intellegentiae."

Ich würde aber den Rahmen dieser Arbeit weit überschreiten, wollte ich alles zusammenstellen und methodisch verarbeiten, was an märchenhaften Traditionen bei jenen Schriftstellern sich findet. Es mag zunächst genügen, wenn eine bestimmte, besonders wichtige Klasse von Tiermärchen behandelt wird, welche gerade im alten Griechenland ungemein reich und vielgestaltig vertreten gewesen sein muss: die Märchen von dankbaren Tieren. Im Anschluss daran mag dann Verwandtes folgen. Für die allgemeine Charakteristik dieser Märchenklasse, ihre Geschichte im Orient und Occident, kann ich auf die umfassende Behandlung Benfeys (Pantschatantra I § 71 p. 193 ff.) verweisen. Aber gerade in Betreff der griechischen Märchen zeigen Benfeys sonst grundlegende Untersuchungen eine Lücke, weil dieser Gelehrte eben fast nur die äsopische Fabel als Quelle griechischer Märchen kennt; diese Lücke auszufüllen und dann die aus den neuen Resultaten sich ergebenden neuen Konsequenzen zu ziehen, ist unsere Aufgabe[1]).

Um methodisch sicherer zu gehen, halte ich es zunächst für richtiger, zur Beweisführung lediglich griechisches Material herbeizuziehen; für die orientalischen und mittelalterlichen Parallelen kann ich zunächst bei den Dankbarkeitsmärchen auf Benfeys Pantschatantra I § 71 verweisen. Wo

---

[1]) Schon v. Hahn waren, als er (p. 57) die Formel von den dankbaren Tieren richtig aufstellte, Zweifel gekommen, ob Benfey Recht hatte, wenn er alle diese Dankbarkeitsmärchen aus buddhistischen Quellen herleitete. Aber da ihm das altgriechische Material ebenso fehlte, wie Benfey, so konnte er seine Zweifel nicht weiter verfolgen.

ich weiterhin ausländische oder mittelalterliche Parallelen anführe, lag mir Streben nach Vollständigkeit durchaus fern, übrigens konnte ich gerade auf diesem mir ferner liegenden Gebiet manchen nützlichen Wink von Prof. Rohde dankbar verwerten. — Und nun zur Sache selbst!

I.

An die Spitze stellen wir billig das Tier, welches, wie kein zweites, von den Alten in Sage und Dichtung verherrlicht worden ist: den Delphin. Bei unserer Aufgabe aber, die es lediglich mit Märchen zu thun hat, sind von vornherein eine grosse Anzahl von Überlieferungen über das Tier ausgeschlossen, die sich deutlich als Mythen (oder wenn man will, auch Legenden) charakterisieren, also z. B. die Sagen von Palämon, Taras, Arion u. ähnl. Wohl feiern auch sie, wie die unten zu behandelnden Märchen, das „φιλόμουσον καὶ φιλάνθρωπον“ des Tieres; aber die gefeierte That des Delphins selbst geschieht immer auf Antrieb und Befehl eines Gottes (Apollon oder Poseidon). Damit scheiden sich alle diese Mythen — denn das sind sie — scharf von einer Reihe von Delphinsgeschichten, die wir als Märchen bezeichnen und zusammenfassen können, weil in ihnen das Tier in der That selbständig handelnd und gewissermassen rein menschlich empfindend auftritt. Den gemeinsamen Kern aller dieser Märchen können wir ungefähr mit folgendem Schema umschreiben: Der Delphin hat von einem Menschen einmal in irgend welcher Form eine bedeutende Wohlthat empfangen; später, in einem Augenblicke grosser Not, vergilt er dies demselben durch eine Wohlthat seinerseits.

I. So erzählt Plutarch im 36. Kapitel seiner Schrift de soll. anim. eine Reihe von Delphinsgeschichten, als deren älteste wir wohl die folgende ansetzen dürfen (p. 985 C):

Koiranos, ein Parier, sah einmal in Byzanz eine Menge gefangener Delphine daliegen, welche eben tot geschlagen werden sollten; da kaufte er sie alle den Fischern ab und liess sie frei. Als derselbe später einmal auf einem Fünfzigruderer fahrend zwischen Naxos und Paros Schiffbruch litt, kam ein Delphin herbeigeschwommen, nahm ihn auf seinen Rücken und trug ihn bei einer Grotte in Sikynthos (? Σικίνου Wesseling, Reiske) ans Land, welche Grotte „heute noch unter dem Namen Koiraneion gezeigt wird“. Archilochos aber hat, wie Plutarch hinzufügt, darauf den Vers gedichtet

„Πεντήκοντ' ἀνδρῶν λίπε Κοίρανον
ἤπιος Ποσειδῶν“ (fg. 114 Bergk).

Als dann später der Leichnam des Koiranos am Ufer des Meeres verbrannt wurde, da erschien eine Menge Delphine am Strand, um ihm so gleichsam die letzten Ehren zu erweisen.

Aus Plutarch hat diese Geschichte Älian genommen, der sie N. A. VIII 3, in den Thatsachen völlig übereinstimmend [1]), in seiner Manier erzählt.

Ganz dieselbe Geschichte stand aber schon bei Phylarch, aus dem sie Athenäus (XIII, 606 d = FHG I fg. 25) be-

---

[1]) Nur dass Plut. von dem Schiffe berichtet: „ληστῶν ἄνδρας ἔχουσαν.“ Älian dagegen: „Μιλησίους τινὰς ἄγουσαν ἄνδρας.“ (Auch die Notiz über Archilochos und das Citat fehlen bei Äl.). Was soll aber hier der Genitiv ληστῶν? Auch sachlich sind die λησταί ohne rechten Sinn. Offenbar las Äl. bei Plut. anders: ὥς φασι ΜΙΛΗΣΙΩΝ ἄνδρας ἔχουσαν, nicht wie wir ΛΗΙΣΤΩΝ. Dazu kommt, dass Phylarch den Koiranos zu einem Μιλήσιος macht. Älians Lesart wird also die richtige sein, in unsern Hss. ist μι- in ὥς φασι μιλησίων ausgefallen, daher unser ληστῶν (Rohde).

Den Älian hat Apost. Cent. V, 96 ausgeschrieben.

richtet: auch hier kauft Koiranos ganz übereinstimmend den Fisch los, wird dafür bei einem Schiffbruch von einem Delphin gerettet; ebenso erscheinen bei der Bestattung die trauernden Delphine in Menge am Strande. Nichtsdestoweniger erweist sich die naheliegende Vermutung, Plutarch möchte aus Phylarch geschöpft haben, bei genauerer Prüfung als hinfällig, sobald man einige Details nebeneinanderhält z. B.:

Phylarch fg. 25.	Plut. de soll. an. 36.
Κοίρανος ὁ Μιλήσιος	Πάριος ὢν τὸ γένος
Koiranos schenkt einem Delphin die Freiheit.	mehreren
	Plut. de soll. an. 36.
περὶ Μύκονον.	ἐν τῷ μεταξὺ Νάξου καὶ Πάρου πορθμῷ.

Besonders in die Augen springend ist die durchgehende Verschiedenheit der Ortsnamen: Phylarch weiss nichts von Byzanz[1]), Naxos, Paros — Plutarch nichts von Milet und Mykonos.

Aber neben diesen Verschiedenheiten lässt es sich doch nicht verkennen, dass wir es im ganzen mit durchaus derselben Geschichte hier, wie dort zu thun haben. Bei Annahme einer gemeinschaftlichen Quelle aber gelangen wir nie zu einer befriedigenden Erklärung der Widersprüche in den Einzelheiten; diese Annahme ist also von vornherein abzuweisen. Es giebt vielmehr m. E. nur eine einzige Lösung, welche sowohl den Übereinstimmungen, wie den Widersprüchen gerecht wird: die Annahme nämlich, dass wir es hier mit einer Sage oder richtiger mit einem Märchen vom dankbaren Delphin zu thun haben. Damit hören die Übereinstimmungen und Widersprüche auf, ein Problem zu sein, bei beiden Autoren liegt dasselbe Märchen vor, in

[1]) In Byzanz war der Delphinfang besonders im Schwung. Oppian. Hal. V, 521.

verschiedenen, übrigens einander recht nahe stehenden Fassungen. Dass das Märchen weit älter ist, als die Zeit der Schriftsteller, bei denen wir es lesen, dafür bürgt uns zunächst die Verbindung mit Archilochos; dafür bürgt aber auch noch ein innerer Grund: im Laufe der Untersuchung wird sich uns zeigen, wie weit gerade dieses Märchen über alle Gebiete griechischer Zunge verbreitet war. Auch aus den verschiedenen Ortsangaben bei Plutarch und Phylarch dürfen wir den Schluss ziehen, dass die Sage an mehr als einer Stelle erzählt wurde, dass ihre Begebenheiten und Helden in richtiger Sagenwanderung mit den verschiedensten Orten verknüpft wurden. Eine so weit reichende Verbreitung setzt aber natürlich eine entsprechend lang dauernde Wanderung voraus.

Ein weiterer Beweis dafür, dass wir es hier mit einem Märchen zu thun haben, liegt in dem Vorkommen einzelner Züge unserer Geschichte in andern Komplexen märchenhafter Züge (und kein Märchen ist ja im Grunde etwas anderes, als ein Mosaik solcher, stets wiederkehrenden Einzelzüge). So war z. B. das Loskaufen gefangener Fische eine der edlen Thaten, welche die Legende von Pythagoras zu melden wusste, wie uns zuerst Plutarch (De capienda ex inim. util. 9 p. 91 C), dann ausführlicher Porphyrios (vita Pyth. 25) und Jamblichos [1] (vita Pyth. § 36) erzählen. Auch die Tierfabel kennt dieses mitleidige Loskaufen gefangener Tiere (cfr. Halm, Äsop. Fab. 6, vergl. unten p. 36) [2]. — Nun vollends den Zug, dass der Delphin einen Menschen

[1]) Diese beiden schöpften aus Nicomachus (Rohde, Rh. Mus. 27 p. 26); aber die Geschichte selbst ist weit älter, als alle unsere Quellen, gerade diese Legenden gehören zu den ältesten Bestandteilen der Pythagorassage (Rohde a. a. O. p. 30).

[2]) Ebenso finden wir in drei neugriechischen Märchen (v. Hahn Nr. 8, Bd. II p. 243, 61) den Zug, dass ein Fisch, der am Strand liegt, aus Mitleid seinem Elemente wieder zurückgegeben wird und dafür später sich dankbar erweist.

aus dem Schiffbruch rettet und ans Land trägt, den teilt unser Märchen schon mit einer Reihe der eingangs berührten Mythen: ein Delphin trägt den Taras und Phalanthus ans Land (Paus. X, 13, 10), ganz ähnlich liegt die Sache bei Melikertes und selbst Arion[1]).

Nun liegt es aber in der Natur derartiger kleiner, von Mund zu Mund wandernder Geschichten, sich nie gleich zu bleiben. Unbewusst und ungewollt wird je nach Ort, Zeit und Umständen Zug um Zug umgebogen und umgestaltet, Neues aufgenommen und verbunden, manches fallen gelassen oder durch Fremdes ersetzt. Und wenn die Brüder Grimm (citiert bei Friedländer, Sittengesch. I, 480) sagen: „In seiner Idee immer dasselbe, wird ein Märchen vier- bis fünfmal jedesmal unter anderen Verhältnissen und Umständen erzählt, so dass es äusserlich kann als ein anderes betrachtet werden“ — so müssen wir nach meinem Dafürhalten sogar noch weiter gehen. Denn die Umgestaltungen und Veränderungen, welche das Märchen erleidet, bleiben nicht beim Äusserlichen stehen, es verblasst vielmehr infolge derselben auch die innere „Idee“ immer mehr und mehr, und das schliessliche Resultat der fortdauernden Umgestaltung ist dann etwas nicht nur „äusserlich“ Anderes, sondern einfach etwas ganz Neues; die Zusammengehörigkeit dieses neuen Produkts mit dem alten Keim ist überhaupt für uns nur

---

[1]) Plut. de soll. an. 36 p. 984 D. „μηδενὸς γὰρ εἰς μηδὲν ἀνθρώπου δεόμενος, πᾶσιν εὐμενὴς ἐστι φίλος καὶ βεβοήθηκε πολλοῖς.“ Mehr noch bei Welcker, Kl. Schr. I, 90. — Auch in einem neugriechischen Märchen (B. Schmidt p. 92) rettet ein Delphin (hier freilich ein verwandelter Mensch, vergl. p. 20 Anm.) auf seinem Rücken den König und seine Tochter aus einem Schiffbruch. — Nach einer Überlieferung der Zakynthier war Telemach als Knabe einmal ins Meer gefallen und wurde ebenfalls durch Delphine gerettet. Plut. de soll. anim. XXXVI p. 985 C. Ähnlich die lesbische Sage von Enalos. Plut. de soll. an. XXXVI p. 985 A (anders bei Athen. XI p. 466 C D). — Rettung aus einem Schiffbruch durch einen Delphin ist ein der Poesie sehr geläufiger Gedanke, z. B. Properz III, 26, 17.

erschliessbar, falls wir so glücklich sind, noch die von einer Stufe zur anderen hinüberführenden Zwischenformen zu besitzen[1]).

Dieser Voraussetzungen müssen wir uns bewusst werden, sobald nachgewiesen ist, dass wir in einer scheinbar geschichtlichen Erzählung eine Sage oder ein Märchen vor uns haben. Wir haben darin also nur eine von den vielen möglichen und zum Teil auch einst vorhandenen Formen, gleichsam einen einzelnen Moment dieses beständigen Flusses fixiert. Wie viel solcher fixierten Momente, mit anderen Worten, wie viele einzelne Fassungen desselben Märchens erhalten sind, das ist lediglich Glückssache. Und leider sind wir für die griechischen Märchen recht karg vom Glück bedacht, wir sind bei dieser niedrigsten Gattung griechischer Poesie lediglich auf zufällig erhaltene Spuren angewiesen, denn direkt, bewusst sind uns überhaupt keine griechischen Märchen überliefert.

II. So ganz schlimm, wie im allgemeinen, steht es speziell mit unserem Delphinmärchen nicht, da wir dies wenigstens durch eine verhältnismässig ganz stattliche Anzahl von Umgestaltungen hindurch verfolgen können.

So spricht Pausanias III, 25, 7 von Arion, und bei dieser Gelegenheit muss er selbst einen Beleg für die Möglichkeit solchen Wunders beibringen: In Poroselene wurde ein Delphin, der von Fischern übel zugerichtet worden war, von einem Knaben gerettet und sorgsam geheilt. Der Delphin zeigt sich aber dann seinem Lebensretter dankbar, indem er auf dessen Ruf herbeieilt, den Knaben auf seinen Rücken nimmt und trägt, wohin derselbe will. — Pausanias will das Wunder selbst gesehen haben, allein wir werden uns gegenüber dem „αὐτὸς εἶδον“ doch einige Zweifel er-

[1]) Dieses Neue unterliegt dann natürlich selbst wieder Veränderungen und so weiter in infinitum — solange die sagenschaffende Phantasie noch thätig ist. Vergl. im allgemeinen Friedländer a. a. O.

lauben; derartige Bestätigung ist bei Schriftstellern seines Schlages nicht selten; es macht sich eben besser, wenn der Schriftsteller solch auffällige Nachrichten durch Autopsie verbürgt[1]).

Die Quelle des Pausanias aufzusuchen, dürfte bei dem Charakter seiner Schriftstellerei ziemlich vergebliches Bemühen sein; aber eines lässt sich jedenfalls mit Sicherheit behaupten, dass er nicht aus Leonidas von Byzanz geschöpft hat. Aus dieser Quelle erzählt nämlich Älian (N. A. II, 6) auch eine Delphingeschichte, deren Schauplatz gleichfalls Poroselene ist. Infolge dessen behauptet nun Wernicke (De. Paus. stud. Herod. 113), Leonidas müsse auch die Quelle des Pausanias gewesen sein. Aber bei näherer Betrachtung ergiebt sich, dass die beiden Geschichten völlig verschieden sind: bei Leonidas-Älian ist von einer Rettung des Delphins durch den Knaben keine Rede, also die Ursache, die zum Wunder führt, eine ganz andere. Daneben bestehen noch eine Reihe geringerer Verschiedenheiten, von denen wir hier absehen können[2]).

Also die Quelle des Pausanias bleibt vorderhand unbekannt. — Zweifellos ist, dass wir hier wieder unser erstes Delphinmärchen in neuer Form haben. Der eigentliche Kernpunkt des alten Märchens, dass im Augenblick der höchsten Not das rettende Tier erscheint, ist verschwunden; an Stelle dieser Rettungsthat tritt die Lenkung des Delphins, ein reines Spiel. Geblieben ist nur die alte Grundlage von der Dankbarkeit des Fisches, aber in dieser abgeblassten Form. Vollends für den Erzähler selbst, für Pausanias, ruht das Hauptgewicht auf dem Naturwunder, dem merk-

---

[1]) Vergl. Kalkmann, Pausanias der Perieget. p. 3 ff. Uebrigens werden alle diese Berichte über Delphine, die Menschen tragen u. s. w. von Brehm (Tierleben III, 703) ausdrücklich als fabelhaft verworfen.

[2]) Dies hat schon Kalkmann, Paus. d. Perieget p. 28 erkannt. Damit sind aber auch alle weiteren Behauptungen hinfällig, welche Wernicke a. a. O. über Leonidas von Byzanz aufgestellt hat.

würdigen Schauspiel des einen Delphin beliebig lenkenden Knaben. Die Grundlage der Dankbarkeit hat freilich auch noch diese Form mit dem alten Märchen gemein, aber sie ist für Pausanias doch Nebensache, bloss noch nötig als Motiv für dasjenige, worauf es dem Periegeten ankommt — das Wunder.

III. So abgeschwächt und abgeblasst musste das Motiv der Dankbarkeit einer Zeit, die das Abenteuerliche, Romantische, Leidenschaftliche liebte und überall herauszukehren suchte, viel zu schlicht erscheinen. Kein Wunder daher, wenn es schwand und durch ein neues, der Zeit mehr entsprechendes, ersetzt wurde. Unter den alten griechischen Tiergeschichten gab es, wie im folgenden gezeigt werden soll, eine Fülle solcher Dankbarkeitsmärchen; bei den meisten derselben können wir heute noch erfreulicherweise gleichmässig die nämliche Umbildung nachweisen: an Stelle der Dankbarkeit tritt mit jener Wendung zum Romantischen ein in der hellenistischen Zeit sehr beliebtes Motiv, das freilich uns zunächst höchst seltsam berührt: die Liebe zwischen Mensch und Tier[1]). Damit ist aus dem alten Dankbarkeitsmärchen etwas ganz Neues geworden: ein Märchen vom verliebten Delphin (Pausanias schillert schon stark in diesen Kreis herüber); und auch von diesem neuen Märchen ist uns eine ganze Stufenleiter von Fassungen erhalten.

Eine mit dem neuen Motiv notwendig gegebene Änderung erscheint gleichmässig in allen Formen des neuen Märchens, soweit dasselbe auch verbreitet war. Gleichwie die griechische Erotik von der idealisierten und sentimental ausgeschmückten Liebe zu schönen Knaben oder Jünglingen ausgegangen war, so musste auch aus dem Helden unseres

---

[1]) Älian berichtet sehr häufig von verliebten Tieren. (Die Stellen bei Prantl. p. 62), cfr. zu den einzelnen Stellen dann immer Jacobs. Weiteres bei Athen. XIII p. 606 b. ff.

Delphinmärchens, sobald in dasselbe das neue Motiv der Liebe eingedrungen war, mit Notwendigkeit ein schöner Jüngling oder Knabe werden.

Verhältnismässig früh schon muss die Sage in dieser Form bestanden und sich verbreitet haben, denn in hellenistischer Zeit wird sie mehrfach als etwas ganz Bekanntes erwähnt und zwar wurde sie an den verschiedensten Punkten erzählt. So lesen wir in dem allerdings wohl unechten neunten Buch von Aristoteles Tierkunde (IX, 48 p. 631 a), es werden den Delphinen nacherzählt „πρὸς παῖδας ἔρωτες καὶ ἐπιθυμίαι καὶ περὶ Τάραντα καὶ Καρίαν καὶ ἄλλους τόπους.“ Ähnlich kannte Theophrast eine derartige Nachricht aus Naupaktos (Plin. IX, 28). Also erzählte man zu der Zeit, der jene Notizen entstammen, schon an einer Reihe von Orten ähnliche Geschichten von Liebe zwischen Delphinen und Knaben [1].

So mag vielfach die wundersame Mär von der Liebe zwischen dem Delphin und dem schönen Knaben einfach erzählt worden sein, in den Einzelheiten liebevoll ausgemalt. Aber der ganzen Richtung der Zeit nach muss dies das Seltenere gewesen sein, denn die an sich schon abenteuerliche Thatsache eines verliebten Fisches, der seinen Liebling durch die Wogen trägt, forderte ja förmlich heraus zu romantischer Ausgestaltung. Fest blieb bei all diesen mannigfaltigen Geschichten nur ein Zug: die Liebe des Del-

[1]) Die Nachricht über Tarent bestätigt Plin. IX, 28; die Erwähnung Kariens dürfen wir wohl mit der Sage aus Iassos zusammenbringen, wo die Sage sicher älter ist, als das vierte Jahrhundert (s. unten p. 17). Ausserdem wurde, abgesehen von den noch spezieller zu behandelnden Orten, von Liebe zwischen Delphin und Knaben erzählt in: Amphilochia (Plin. IX, 28), Alexandria (Äl. N. A. VI, 15 daraus Tzetz. Chil. IV, 22), Ios. (Äl. II, 6). Natürlich gab es auch noch von einer Menge weiterer Orte solche Sagen, über die uns eben keine Nachrichten zugekommen sind; „nec modus exemplorum“ sagt Plinius a. a. O.

phins und das Bild des auf dem Fische durchs Wasser dahingetragenen Knaben [1]). Um diesen festen Punkt aber liessen sich Motive und Folgen in reicher Fülle herumspinnen.

IV. Besonders das Ende der ganzen Liebesgeschichte musste zur Ausgestaltung anlocken. In der alexandrinischen Zeit wurden überall die alten erotischen Lokalsagen hervorgeholt, um von der Hand der zeitgenössischen Dichter ein empfindsam-sentimentales Gepräge zu erhalten [2]), und so müssen auch unsere kleinen unscheinbaren Märchen von dieser Neigung zu sentimentaler Ausgestaltung mit ergriffen worden sein, denn diese umgestaltete Form mit tragischem Ausgang der Liebe bieten uns die meisten erhaltenen Sprösslinge unseres alten Dankbarkeitsmärchens.

Die berühmteste derartige Sagenform knüpfte sich an die karische Stadt Iassos [3]). Der älteste Gewährsmann ist für uns Plinius, der (IX, 27) aus einem sonst nicht bekannten Hegesidemus (im Autorenverzeichnis steht er unter den externi) folgendes berichtet: In Iassos liebte ein Delphin einen schönen Knaben, Namens Hermias, der ihn in

---

[1]) Europa und der Zeusstier mögen als Parallele vorgeschwebt haben; vergl. p. 20 Anm.

[2]) Über die Vorliebe der alexandrinischen Zeit für Ausgestaltung erotischer Sagen (mit meist tragischem Ausgang) vergl. Rohde. Gr. Roman p. 72 ff.

[3]) Keller, Jahrbb. f. Philol. Suppl. IV p. 352 will die Erzählung als einen Καρικὸς αἶνος ansehen; offenbar hat er keinen weiteren Grund, als dass eben Iassos in Karien liegt. Allein erstens war ja, wie wir sehen, unsere Erzählung auch noch an so und so viel anderen Punkten lokalisiert. Dann aber beruht Kellers Ansicht über den Καρικός αἶνος auf einer petitio principii, denn die einzige ausdrücklich als Καρικὸς αἶνος überlieferte Erzählung (Diogenian p. 179, daraus Macar. V, 9) ist ein so unbedeutendes, farbloses Ding, dass sie uns für die Erkenntnis des wahren Charakters solcher „karischer Geschichten“ nichts hilft, trotz der Zurückführung auf Simonides und Timokreon.

der uns schon bekannten Weise durch das Meer lenkt. Bei einem Sturm aber, der die beiden auf der See überrascht hatte, war der Knabe umgekommen. Da trug der Delphin den Leichnam zurück, endete aber, da er seinen Liebling nicht überleben mochte, freiwillig am Strande sein Leben.

Ganz dieselbe Erzählung bietet Plutarch (de soll. anim. 36 p. 985 A B). Den Namen des Knaben nennt er nicht; in den Thatsachen dagegen stimmt er mit Plinius völlig überein [1]).

Das traurige Ende der seltenen Liebe scheint aber die Phantasie der Erzähler zu beständiger Steigerung förmlich angelockt zu haben. Der τραγικώτατος ist Älian (N. A. VI, 15), der alle seine Vorgänger überbietet: bei ihm fügt es sich so, dass der Liebhaber wider seinen Willen zum Mörder des geliebten Knaben wird! Der Knabe verletzt sich nämlich, auf dem Delphin reitend, an dessen Rückenflosse und stirbt infolge dieser Wunde. Älian erzählt natürlich in seiner Manier, immerhin aber wird alles bei ihm ungemein anschaulich und lebendig ausgemalt. Seine Quelle kennen wir nicht, Plutarch ist es hier ausnahmsweise einmal nicht, wie schon die verschiedenen Angaben beider über den Tod des Knaben zeigen [2]). — Älian fügt am Schlusse noch die Notiz bei, dass der Knabe und sein getreuer Liebhaber zusammen begraben waren, das Grabmal trug ein Bildwerk: einen schönen Knaben, der auf einem Delphine ritt. Wir haben keinen Grund, an dem Vorhandensein dieses Kunstwerks in Iassos zu zweifeln. Aber mit Unrecht wollen m. E. Pottier und Reinach (bull. d. corresp.

[1]) Ähnlich muss auch die für uns verlorene Version aus Naupaktos verlaufen sein (Plin. IX, 28 und Gell. VI (VII) 8), von der schon Theophrast berichtet hatte.

[2]) Älian selbst ist ausgeschrieben von Tzetz. Chil. IV, 10. — Auf die Sage von Iassos oder eine ganz ähnlich verlaufende spielt Moschos (III, 37) an; schon daraus können wir also sehen, wie bekannt die Sache war.

hellén. VII, 446, pl. V, ebenso Nécropole de Myrina 495 ff. pl. L) eine wunderschöne Bronze aus Myrina auf Hermias beziehen. Die Bronze stellt einen geflügelten Jüngling dar, der einen Delphin umarmt und sich von ihm tragen lässt. Wenn nun die beiden Gelehrten meinen, das Vorhandensein der Flügel spreche nicht gegen die Deutung auf Hermias, da dieser heroisiert gewesen sei, so müsste erstens dies letztere bewiesen werden [1]); es müsste aber auch zweitens nachgewiesen werden, dass Heroen ohne weiteres mit Flügeln dargestellt und als solche durch Flügel charakterisiert wurden. So lange dieser Nachweis nicht erbracht ist, werden wir in dem geflügelten Jüngling nur einen Eros erkennen dürfen [2]).

Dagegen haben wir anderwärts sichere Darstellungen des vom Delphin getragenen Hermias, und zwar Darstellungen, die sich zeitlich genauer fixieren lassen und uns dadurch für das Vorhandensein dieser Sagenform einen sicheren terminus ante quem geben: die Münzen der Stadt Iassos. Sowohl Plutarch, wie Älian fügen nämlich beide am Schluss ihrer Erzählung die Notiz bei, dass die Iassier das Bild des Knaben und des Delphins auf ihren Münzen angebracht hätten, um so die wunderbare Liebe zu verewigen; eine Notiz, welche von Pollux (Onom. IX 84) bestätigt wird. Wir haben nun eine Reihe von Münzen aus Iassos, deren Rückseite uns gleichmässig das Bild eines vom Delphin getragenen Knaben oder Jünglings zeigt. Unter diesen Münzen, welche bis in die spätere Kaiserzeit herab-

---

[1]) In den (ohnedies zweifelhaften und nicht ganz klaren) Worten Älians „ἔργον [τοῦ] τοσούτου θεοῦ τιμῶντες liegt doch nichts, was die Heroisierung bezeichnete.

[2]) Eros neben oder auf dem Delphin ist eines der allerhäufigsten Motive der hellenistischen und römischen Kunst (cfr. Anacreont. 56 (51), 23). Sammlungen in dem mir leider erst nachträglich zugegangenen Buche von Keller, Tiere des class. Altert. p. 222 Anm. 163. 166—169. 174. 187. 188—191. 54. 56. 60.

gehen[1]), scheint die bis jetzt älteste eine Silbermünze zu sein, welche spätestens ins Jahr 300 zu setzen ist, eher früher (cfr. Head. Historia nummorum p. 528). — Ja noch mehr: eine Münze (bei Imhoof-Blumer, Monnaies Grecques p. 311 Nr. 65) zeigt ebenfalls das Bild eines Jünglings, der auf einen Delphin gestützt schwimmt, dabei die Inschrift: IA[σέων]ΕΡΜΙΑΣ. Imhoof a. a. O. erklärte noch die Gestalt des Jünglings für Iasos, sah also in ihr den Gründer der Stadt, offenbar gestützt auf die Münzen mit der Inschrift ΙΑΣΟΣ ΚΤΙΣΤΗΣ. ΕΡΜΙΑΣ musste er dann als einen Magistratsnamen fassen. Allein ein Hinweis auf unsere Pliniusstelle in Verbindung mit der Notiz des Plutarch und Älian zeigt deutlich, dass wir in der Jünglingsgestalt einfach Hermias, den Liebling des Delphins, zu sehen haben, dessen Name auch beigeschrieben ist[2]).

Also im vierten Jahrhundert war die Sage vom verliebten Delphin nicht nur vollkommen ausgebildet, sondern sie muss auch für Iassos eine gewisse Bedeutung gehabt haben; denn was hätte sie sonst auf den Münzen der Stadt zu thun? Über den Charakter dieser Bedeutung können wir uns freilich nur in Vermutungen ergehen.

Der Verlauf der Sage ist vollkommen typisch für das Schema aller dieser Märchen von verliebten Tieren; besonders wird uns durchweg der eine Zug wieder entgegen-

[1]) Die letzte bis jetzt bekannte trägt auf dem Avers das Bild des Gordianus Pius, cfr. bull. d. corresp. hellén. VII, 445 n. 4, wo die einzelnen Nachweise aus Mionnet III p. 352 und Suppl. VI p. 504 und Eckhel II p. 584.

[2]) Auch Imhoof-Blumer sieht jetzt laut gütiger brieflicher Mitteilung in der Jünglingsgestalt Hermias.

ΕΡΜΙΑΣ kann deshalb doch noch Magistratsname sein. In einer Stadt, wo die Sage von Hermias einheimisch war, ist es natürlich, dass der Eigenname zu allen Zeiten vorkam.

Der Münztypus des Delphinreiters auch sonst häufig. Nachweise im einzelnen bei Keller, Tiere d. klass. Altert. p. 229 Anm. 230—232.

treten, dass das Tier nach dem Verlust des Geliebten sich freiwillig den Tod giebt. Es ist dieser freiwillige Tod des Tieres nicht etwa, wie z. B. Plinius und Plutarch[1]) meinen, auf eine Art Schuldbewusstsein und Reue des Tieres zurückzuführen, sondern er geht einfach aus der Treue hervor, welche das Tier dem Geliebten noch über das Grab hinaus bewährt. Das beweisen die Analogien, die wir im Verlauf werden kennen lernen.

Auch der Zug, dass der Delphin die Leiche des Knaben zurückträgt, hat zahlreiche Analogien, die unten einzeln zu behandeln sein werden. Es war überhaupt ein der griechischen Phantasie sehr geläufiges Bild, dass der Delphin, als φιλάνθρωπος κατ' ἐξοχήν, die Leichen von Schiffbrüchigen, von Ermordeten ans Land trägt, damit sie die Möglichkeit eines Begräbnisses erlangen. So führt uns ein Epigramm des Antiphilos von Byzanz (Anth. Palat. IX, 222) einen Delphin vor, der einen Leichnam ans Land trägt und bei diesem edeln Werk selbst den Tod findet. Auch die Leiche des Dichters Hesiod, die von den Mördern ins Meer geworfen worden war, bringen Delphine wieder ans Land, wie schon Alkidamas und Eratosthenes erzählt hatten (cfr. Nietzsche, Rhein. Mus. 28, 230).

Dass das Märchen gläubig hingenommen wurde, darf uns nicht wundern. Denn erstens wurden tausend ähnlich fabelhafte Abenteuer mit derselben Ernsthaftigkeit erzählt und geglaubt, und dann war gerade unsere Geschichte eine der verbreitetsten. Die wunderbare Thatsache vom Delphin, der einen Menschen trägt, war nicht nur in Erzählungen des Volkes erwähnt, sondern auch durch Berichte ehrlicher und ernster Geschichtschreiber (Herodot), durch Kunstwerke aller Art, Münzen, Gedichte u. s. w. scheinbar beglaubigt.

---

[1]) Plin.: delphinum . . . . causam leti fatentem. Plut. δικαιώσας μετασχεῖν ἧς (ὡς) συναίτιος ἔδοξε γεγονέναι τελευτῆς.

V. Nun aber ist es derartigen erstaunlichen Geschichten gegenüber in einer immerhin noch naiven, besonders wissenschaftlich naiven Zeit ein sehr begreifliches Bestreben, die Geschichte so auszugestalten, dass sie an Glaublichkeit und Wahrscheinlichkeit gewinnt, dass sie eine mehr pragmatische und geschichtliche Färbung bekommt. Aus diesem Bestreben heraus erklärt sich die Neigung, bedeutende historische Persönlichkeiten in die Sagen hinein zu verflechten oder die Sagen an solche Persönlichkeiten zu hängen. Eine solche Gestalt, die eine Sage um die andere in ihren Kreis zog, musste für die hellenistische Zeit Alexander der Grosse sein. Und so finden wir denn auch unser Märchen mit der zauberhaften Figur des Heldenjünglings in Zusammenhang gesetzt.

Der älteste Vertreter dieser neuen Version ist für uns der Geschichtschreiber Duris von Samos. Derselbe berichtete im neunten Buche (bei Athen. XIII, 606 c = fg. 17 FHG II, 473): Ein Delphin wurde zu einem der Knaben von Iassos, welche immer von der Palästra aus sich im Meere zu tummeln pflegten, von Liebe erfasst, nahm ihn immer auf seinen Rücken und trug ihn dann wieder heil ans Land zurück. Alexander der Grosse aber liess den Wunderknaben zu sich kommen. — Auch den Namen des Knaben, Dionysios, überliefert Duris. Mehr bietet das Fragment nicht, es findet aber eine treffliche Ergänzung in einer Erzählung des Plinius (IX, 27), wo wir über das Ende der Liebe mehr hören: als der Knabe ans Ufer ging, folgte ihm der Liebhaber zu hastig nach und musste so auf dem Sande kläglich verenden. Alexander aber macht infolge dessen den Knaben in Babylon zum Priester des Poseidon [1]).

[1]) Beiläufig: Für mich liegt in all den behandelten Märchen nichts Mythisches mehr, es sind einfach Volksmärchen von dankbaren Tieren, aus denen weiterhin die Sage von verliebten Tieren entstanden ist. Das sehen wir heute ein; für den Griechen dagegen musste ein solches Wunder natürlicherweise einen Gott zum Ur-

Es ist möglich, dass bei Duris auch schon der Tod des Fisches vorkam, es ist aber auch möglich, dass dieser Zug erst der erweiterten Sagenform bei Plinius angehört. Jedenfalls verbieten uns einige Hauptverschiedenheiten, in

---

heber haben. Der Gott aber, der einen Delphin zu etwas veranlasst, kann nur Apollo oder Poseidon sein, und so dürfen wir uns nicht wundern, wenn schon Archilochos (oben p. 6) in Koiranos einen Liebling des Poseidon sieht. Genau so handelt bei Plinius Alexander „amorem illum numinis propitii fuisse interpretatus". Plinius trifft, ohne es zu wollen, mit seinem Wort vollkommen den wahren Sachverhalt: das Ursprüngliche ist diese Verbindung mit Poseidon nicht, dieselbe ist erst ein Produkt reflektierender Interpretation. — Anders Keller und Biedermann (Progr. Halle 1882), welche beide diese Geschichten, in denen ich nur Märchen erkennen kann, zu alten Mythen von Taras und selbst Melkarth in direkte Beziehung zu setzen suchen. Allein beider Ausführungen haben mich nicht überzeugt. Ich meine, die Thatsache, dass es so viele deutliche und sicher griechische Dankbarkeits- und Liebesmärchen von allen möglichen Tieren giebt, muss uns schon darüber belehren, dass wir derartigen Geschichten zunächst gerechter werden vom Standpunkte der sichtenden Sagenforschung aus, als durch mythologische Kombinationen.

Will man aber dann noch auf das Mythische, das ohne Zweifel auch einem Teil unserer Delphinmärchen ursprünglich zu Grunde lag, zurückgreifen, so muss dies m. E. in ganz anderer Richtung gesucht werden. Nicht in dem Delphinreiter dürfen wir, wie Keller und B. thun, den Gott suchen, sondern die Sache liegt in allen diesen Märchen von heiligen Tieren (und das ist der Delphin entschieden) ursprünglich so, dass eben unter der Tierhülle ein Gott oder Dämon selbst sich birgt und handelt (vergl. unten über die Schlangen). Im Tiere selbst müssen wir den Gott suchen, bisweilen schimmert dies noch durch, z. B. in der Arionsage; bisweilen ist es offen ausgesprochen: Apollo führt die kretischen Schiffer in Delphinsgestalt, Zeus handelt als Stier oder Adler, Athene als Schwalbe (vergl. auch das p. 9 Anm. angeführte neugriechische Märchen).

Aber wenn diese Vorstellung auch ursprünglich zu Grunde lag, so war dieselbe sicher in der historischen Zeit schon völlig verdunkelt und aus dem Bewusstsein der Erzähler geschwunden, so dass wir sie für unsere Zwecke ausser acht lassen können.

Duris die Quelle des Plinius zu sehen, so fehlt z. B. bei Duris die Erwähnung, warum eigentlich Alexander den Knaben hat kommen lassen.

VI. Natürlich erzeugten sich immer neue Versionen des Märchens, je freier mit den Bildern gespielt wurde und spielend immer neue geschaffen wurden. Wie gross der Reichtum der schliesslich vorhandenen Formen war, können wir freilich nur noch dürftig aus den Resten erschliessen. Je nachdem die Phantasie des Dichters oder Erzählers gestimmt ist, ändert sich eben auch der Charakter der Liebessage, und so dürfen wir uns gar nicht wundern, neben der eben behandelten pragmatisch kombinierenden und der älteren sentimental romantischen Form einer Fassung zu begegnen, in der ein einfaches, allerliebstes Idyll daraus geworden ist bei Oppian. (Hal. V, 453 ff.): Einen Hirten in Libyen liebt ein Delphin mit heisser Liebesglut:

„σὺν δ' ἤθυρε παρ' ᾐόσι, καὶ κελαδεινῇ
τερπόμενος σύριγγι λιλαίετο πώεσιν αὐτοῖς
μίσγεσθαι πόντον τε λιπεῖν ξυλόχους τ' ἀφικέσθαι [1]).“

VII. Wenn wir hier zwei Entwicklungsreihen so reinlich zu scheiden suchen, deren eine das Motiv der Dankbarkeit des Tieres ausbildet, deren andere das der Liebe, so müssen wir uns dabei von vornherein bewusst bleiben, dass auf die Dauer die beiden Reihen nicht so gesondert bleiben konnten. Sobald die Fäden, die auf beiden Seiten

[1]) Daraus dann wieder bei Tzetz. Chil. IV, 9. Wie geläufig schliesslich die Vorstellung war und wie sehr mit dem Bilde des Delphinsrittes gespielt wurde, beweist die parodistische Verwendung desselben in einer äsopischen Fabel. (Halm 363, Tzetz. Chil. IV, 945). An Stelle des Menschen wird dort ein Affe von dem Delphin aus dem Schiffbruch gerettet. Vergl. auch über Bildwerke, welche die Gruppe parodieren, Keller, Tiere d. klass. Altert. Note 235. 236.

angesponnen wurden, sich berührten und kreuzten, mussten sie auch sich verschlingen und verknoten und so zur Bildung einer beiden Reihen entstammenden Mischklasse führen. Unter den Vertretern dieser Mischklasse (deren wir mehrere haben) zeigt keiner das Motiv der Dankbarkeit in der alten Form des Koiranosmärchens; sondern bei allen beruht die Dankbarkeit (und die daraus erwachsende Liebe) auf dem Zusammenaufwachsen des Delphins und des Knaben. Daraus, dass als Held dieser Version durchweg ein Knabe erscheint, dürfen wir schliessen, dass das Motiv der Dankbarkeit erst wieder in die Sage eintrat, nachdem das Märchen von der Liebe des Delphins schon bestand (cfr. oben p. 12. 13). An diesen Kern wurde dann wieder rückwärts das gemeinsame Aufwachsen beider zur Motivierung der Liebe angesponnen. Auch dieses zweite Schema des Märchens vom verliebten Tier (gemeinsames Aufwachsen — Liebe — [Tod des Menschen und freiwilliger Tod des Tiers]) wird uns noch öfter begegnen. Die Form bei Pausanias dürfen wir schon als eine dieser Entwicklung näher stehende betrachten, nach Poroselene scheinen denn auch die Erzählungen dieser „Mischklasse" besonders gerne verlegt worden zu sein, wenigstens gehören die beiden erhaltenen dorthin[1]).

Älian (N. A. II, 6) berichtet aus Leonidas von Byzanz[2]) folgendes: Ein Ehepaar zu Poroselene hat einen Delphin gleichzeitig mit seinem Knaben aufgezogen. Durch dies gemeinschaftliche Aufwachsen ist nach und nach warme Liebe zwischen Knaben und Delphin hervorgerufen worden. Der Delphin bringt beständig seinen Ernährern von seiner Beute zum Zeichen seines Dankes; ausserdem aber konnte der Knabe stets nach Belieben den Delphin, der den gleichen

---

[1]) Oppian nennt den Namen Poroselene nicht ausdrücklich, aber er meint mit seiner in „Äolien" spielenden Erzählung ohne Zweifel die Sage aus Poroselene.

[2]) Leonidas will die Sache auch selbst gesehen haben, vergl. oben p. 10.

Namen erhalten hatte, wie er selbst, herbeirufen, seinen Rücken besteigen u. s. w. Älian (bez. Leonidas) vergisst nicht beizufügen, dass natürlich das Wunder viele Fremde anzog und so zu einer ergiebigen Einnahmequelle für die Eltern geworden sei.

Eine Weiterbildung dieser Form liegt uns bei Oppian (Hal. V, 458) vor [1]). Der Anfang seiner Erzählung, die sehr geschickte Ausmalung des Liebesverhältnisses u. s. w. stimmt sachlich vollkommen mit Älian überein, dagegen lässt sich der Dichter natürlich den rührenden Schluss nicht entgehen: (v. 507 ff.) als der Knabe gestorben war, da erschien das treue Tier trauernd am Strande, um ihn zu suchen; wollte keine Speise und keine Liebkosungen von irgend jemand mehr annehmen und verschwand endlich völlig:

τὸν μέν που παιδὸς πόθος οἰχομένοιο
ἔσβεσε, σὺν δὲ θανόντι θανεῖν ἔσπευσεν ἑταίρῳ.

In dieser Form bei Oppian, der letzten für uns erhaltenen griechischen [2]), sind die beiden ursprünglich getrennten Märchen von der Dankbarkeit und der Liebe des Delphins völlig zu **einem** Ganzen zusammengewachsen. Der hier neue Zug, dass das Tier als Zeichen der Dankbarkeit seinem Wohlthäter täglich von seiner Beute bringt, kehrt

---

[1]) Es ist dies einer der vielen Fälle, wo Oppians und Älians Erzählungen sich decken, wahrscheinlich weil eine gemeinsame Quelle zu Grunde liegt; vergl. Rudolph, Leipz. Studien VII p. 136, wo übrigens unsere Stelle fehlt.

[2]) Tzetzes hat den Oppian ausgeschrieben, aber höchst flüchtig und ungenau (Chil. IV, 1 ff.). Der Knabe erscheint bei ihm als Λέσβιος. Das hat er sich entweder aus der „Αἰολίς“ des Oppian (v. 459) zurechtgemacht, oder war er abgeirrt zu v. 448, wo Oppian den Arion erwähnt: καὶ μέν τις Λέσβοιο παλαίφατον ἔργον ἀοιδοῦ etc.

in den Tiermärchen häufig wieder und wird auch uns noch öfter begegnen[1]).

VIII. Damit scheinen die Formen und Umwandlungen, welche das Märchen in Griechenland erlebte, für uns erschöpft. Allein das Märchen blieb nicht innerhalb der Grenzen griechischer Zunge, sondern ist mit der Wanderung griechischer Kultur ebenfalls weiter getragen worden. Wie Oppian sein kleines Idyll in Libyen spielen lässt (cfr. oben p. 21), so finden wir auch eine weitere Sagenform, die den Schauplatz nach Italien verlegt zeigt. Allzufrüh dürfen wir die Übertragung der Sage auf italienischen Boden und ihr Heimischwerden daselbst nicht ansetzen, da nur diejenige Form dort erscheint, die wir als die jüngste erkannt haben, wo nämlich die beiden Motive der Dankbarkeit und Liebe durcheinandergewirkt sind. Eine ältere Form des Delphinmärchens tritt uns in Italien nirgends entgegen.

Der älteste Zeuge für ihre Existenz ist Apion, der im fünften Buche seiner Αἰγυπτιακά (nach Gell. N. A. VI (VII) 8 = F HG III p. 510 fg. 6) von einem Knaben in Puteoli Namens Hyakinthos berichtet hatte, den ein Delphin liebte und in der

[1]) Ein Blick auf die vielen Notizen von Tieren, welche den Menschen — gezähmt oder freiwillig — bei der Jagd unterstützen, lässt uns verstehen, wie leicht gerade dieser Zug in die Märchen Eingang finden konnte. Natürlich können einzelne dieser Nachrichten ganz gut auf wahre Thatsachen zurückgehen. Derartiges wird von einer ganzen Anzahl von Tieren berichtet; einiges bei Prantl. a. a. O. p. 69; ferner: vom Delphin selbst Plin. IX, 29 ff. 33, Äl. N. A. II, 8, Opp. Hal. V, 425 vom (Fisch?) λύκος Antig. Hist. mir. 27, vom Rebhuhn, Aristot. H. A. IX, 8 p. 614 a. Athen. IX, 389 CD, Plin. X, 101, Äl. N. A. IV, 16. Daraus dann äsopische Fabeln, wie Halm 356 (341); vom Aulopias, Äl. XIII, 17 s. f., v. scomber, Äl. N. A. XIV, 1; Adler, Rabe, Habicht (vergl. Martial XIV, 216) in Indien, Äl. N. A. IV, 26, cfr. Plin. X, 124 (aus Ktesias) etc. Wenn solche Vorstellungen geläufig sind, vollzieht sich leicht der Übergang zu dem Zuge, dass das Tier nicht durch Zähmung, sondern aus Dankbarkeit oder Liebe seine Beute bringt.

uns bekannten Weise trug u. s. w. Als nun den Knaben eine plötzliche Krankheit dahinraffte, starb auch das treue Tier vor Sehnsucht. Man fand es tot am Strande und setzte den Knaben und den Delphin in demselben Grabe bei.

Apion giebt keine Quelle an, will vielmehr die Sache selbst gesehen haben, worauf natürlich bei ihm noch weniger zu geben ist, als bei Pausanias; denn gerade dieser Autor war, wie wir sattsam wissen, solchen abenteuerlichen Erzählungen nichts weniger als abhold.

Ganz ähnliches berichtet Plinius IX, 25, der die Einzelheiten noch genauer ausmalt, aber sachlich im allgemeinen mit Apion stimmt. Die Sache spielt am Lucrinersee zur Regierungszeit des Augustus, der Delphin trägt den Knaben von Baiae nach Puteoli über den Golf zur Schule, der Knabe ruft ihn mit dem Namen simo, den die Delphine nach Plinius (IX, 23, 30) überhaupt gern hören[1]). Sonst stimmt Plinius durchweg in den Thatsachen mit Apion[2]), nur fehlt am Schluss die Auffindung des verendeten Delphins und das gemeinsame Begräbnis.

Die Sage muss, etwa zur Zeit des Augustus, ungemein verbreitet und viel erwähnt gewesen sein, Plinius nennt ausser andern besonders Briefe des Mäcenas, Fabianus, Flavius Alfius[3]), welche die Sache bestätigten. Allein wir

---

[1]) Vergl. Keller, Tiere d. klass. Altert. Anm. 37.

[2]) Bisweilen selbst im Wortlaut, cfr. z. B. Plin.: pennae aculeos velut vagina condens", Apion: ἐντὸς τάς τε ἀκάνθας ὑποστέλλων". Apions Quelle stand also jedenfalls der des Plinius sehr nahe, indess ist es bei der grossen Verbreitung der Geschichte aussichtslos, dieselbe ausfindig machen zu wollen, ganz abgesehen davon, dass gerade hier sicher auch mündliche Weiterverbreitung anzunehmen ist. — Übrigens zeigt die Hervorhebung des Umstandes „ἐντὸς τάς τε ἀκάνθας ὑποστέλλων", wie nahe eine Umformung der Todesart von der Art der Älianschen (oben p. 15) liegen musste.

[3]) Fabianus ist auch sonst als naturwissenschaftlicher Schriftsteller bekannt, cfr. Teuffel, R.L.G. 266, 10. 11. Dagegen wissen wir dergleichen weder von Mäcenas noch von Alfius Flavus (cfr.

müssen auch diesen vielen Zeugnissen unseren Glauben versagen und können aus ihnen nur das eine mit Sicherheit schliessen, dass die Sage im Anfang der Kaiserzeit allgemein bekannt war.

Soweit also unsere Zeugnisse reichen, ist in Italien nicht das alte Dankbarkeitsmärchen übernommen worden, sondern nur die neue, jüngere Gestalt der Sage, so wie sie uns etwa Oppian repräsentiert. Die Gestalt der Fabel ist dabei zunächst ganz unversehrt geblieben, nur Ort und Zeit sind geändert.

IX. Aber nachdem die Sage einmal in Rom eingebürgert war (zunächst natürlich bloss im Kreise der griechisch Gebildeten), war sie auch dort den Gesetzen der Sagenumbildung wieder so gut wie bisher unterworfen. Ein Umbildungsprozess hat dann hier, wie früher in Hellas, sich vollzogen, eine Spur desselben ist auch für uns noch nachweisbar.

Plinius (IX, 26) berichtet von einem Delphin, der zu Hippo in ähnlicher Weise Nahrung von der Hand der Leute annahm, mit Schwimmenden spielte, sie auf seinen Rücken sitzen liess u. s. w. Von Liebe redet er dabei nicht ausdrücklich. Ganz neu ist aber, was dann folgt: einmal war er vom proconsul Flavianus eingesalbt und dadurch betäubt worden. Seitdem war er verschwunden, offenbar gekränkt, um erst nach einigen Monaten wieder zurückzukehren und das wunderbare Spiel wieder zu beginnen. Aber später wird der Fisch von den Einwohnern Hippos erschlagen, weil sie über einige Ausschreitungen von Fremden, die das Wunder herbeigelockt hatte, erbittert waren. Ein merkwürdiger Grund.

Teuffel 220 und 268, 9). Möglich übrigens, dass auch Gedichte die rührende Liebe des Delphins behandelten. — Plinius ist ausgeschrieben von Solin XII, 5 ff.; die Sache auch erwähnt bei Äl. N. A. VI, 15 und Tzetz. Chil. IV, 23.

Der ganze Ton dieser Erzählung kann sicherlich nicht mehr der eines Märchens genannt werden, so wenig wie die hier erzählten Ereignisse gerade besonders märchenhaft sind. Allein, dass wir es auch hier mit einer Erdichtung zu thun haben, lehrt uns die Wiederkehr unseres Geschichtchens in veränderter Gestalt bei Plinius dem jüngeren[1]), welcher seinem Freunde Caninius, der ihn, wie es scheint, um einen Stoff für ein Gedicht gebeten hatte, zu diesem Zwecke eben unsere Geschichte sendet (epist. IX, 33). Er berichtet, dass er die Sache selbst einmal bei Tische, als Wunderdinge aller Art zum Besten gegeben wurden, vernommen habe. Das mag sich auch wirklich so verhalten, da verschiedene gleich zu erwähnende Abweichungen wahrscheinlich machen, dass er nicht den Bericht seines Oheims vor Augen hatte. Er erzählt und schildert in seiner gekünstelten und gekräuselten Manier ziemlich ausführlich das Spiel des Delphins mit dem Knaben, bei ihm ist auch ausdrücklich von gegenseitiger Liebe der beiden die Rede (§ 6); der Delphin folgt dem Knaben selbst an das Ufer, wo er bleibt, so lange es ihm überhaupt seine Natur gestattet! Nun folgt die Erzählung von der Salbung des Delphins, wobei aber ganz andere Namen erscheinen: beim älteren Plinius ist ein „proconsul Flavianus" der Urheber, beim jüngeren dagegen ein „Octavius Avitus legatus proconsulis"[2]). Beim älteren Plinius verschwindet das Tier infolge dessen auf einige Monate, beim jüngeren auf einige Tage. Auch bei diesem erschlagen die Hipponenser das Tier aus einem ähnlichen Grunde, weil die

---

[1]) Plinius selbst nennt die Geschichte „materiam veram", fügt aber doch hinzu „sed simillimam fictae".

[2]) Keller, Tiere d. klass. Altert. Anm. 18 legt auf diesen Widerspruch weniger Gewicht und meint, der ältere Plinius habe ungenau den Flavianus selbst an Stelle seines Legaten Octavius Avitus genannt. Das ist möglich. Auch das ist Keller zuzugeben, dass unter allen derartigen Erzählungen diese beiden noch am ehesten „einen Schimmer von Glaubwürdigkeit" haben.

jetzt so vielfach zureisenden hohen Würdenträger dem kleinen Gemeinwesen unerschwingliche Kosten verursachten!

Wir haben hier eine jedenfalls auf römischem Boden erwachsene Umformung des Märchens vom verliebten Delphin vor uns, die, wie die beiden von einander unabhängigen Überlieferungen zeigen, im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung ziemlich verbreitet gewesen sein muss.

Über diese in Hippo lokalisierte Form hinaus ist uns keine Fassung mehr aus dem Altertum erhalten. Ex silentio deshalb zu schliessen, dass keine weiteren Gestaltungen mehr vorhanden gewesen und erwachsen seien, wäre natürlich höchst verkehrt. Das Gegenteil müssen wir voraussetzen. Aber für uns, mit unseren heutigen Mitteln scheint keine weitere Gestalt mehr erreichbar[1]).

Blicken wir jetzt noch einmal rückwärts über die ganze durchmessene Reihe hin, so muss jetzt, hoffe ich, jedem die Richtigkeit der schon oben (p. 7) ausgesprochenen Behauptung, dass wir es hier mit Märchen oder Sagen zu thun haben, einleuchten. Die Mannigfaltigkeit der Erzählungen ist eine viel zu grosse, als dass es möglich wäre, auf dem Wege der Quellenforschung die Abhängigkeit der einzelnen Berichte von einander nachzuweisen oder gar ein stemma aufzustellen. Dass freilich Älian den Plutarch, Tzetzes und Apostolius den Älian, Solin den Plinius ausgeschrieben haben, ist klar und von uns auch an den einzelnen Stellen bemerkt worden. Aber für die meisten der oben behandelten Stellen ist es schon einfach deshalb ganz aussichtslos, eine quellenmässige Schriftstellertradition nach-

---

[1]) Mittelalterliche Umformung aus einem mir unbekannten Valerius in den Gesta Romanorum (Österley 267 app. 71), weiteres ebendaselbst p. 748. Die Fassung scheint irgendwie auf Plinius zurückzugehen, ist aber etwas umgebogen. — Biedermann (Progr. Halle 1882 p. 16) führt zwei Heiligenlegenden an (Callistratus, Martinianus), in welche die Delphinsage übergegangen ist, vergl. auch Welcker, Kl. Schr. I, 90 n. 10.

weisen zu wollen, weil gar keine schriftlichen Quellen zu Grunde liegen. Denn die ursprüngliche Quelle für die meisten der behandelten Geschichten liegt eben nicht im Schrifttum des Volkes, sondern im Volke selbst mit seinem reichen Schatz von Märchen und Lokaltraditionen [1]). Damit ist Gleichheit und Mannigfaltigkeit dieser Geschichten vollkommen befriedigend erklärt.

II.

I. An die Spitze der Märchen von dankbaren Adlern möchte ich die äsopische Fabel (bei Halm 120 = Fur. 125 Cor. 303 Babrius Gitlb. 255) [2]) stellen: Ein Adler und eine Schlange sind in heftigem Kampfe begriffen. Ein Bauer, der die beiden bemerkt hat, befreit den Adler von den Windungen der Schlange, die erbitterte Viper spritzt Gift in seinen Becher. Wie aber der nichts ahnende Bauer denselben zum Munde führen will, stürzt der Adler herab und entreisst ihm den Becher.

Völliger und ausgeschmückter kehrt dieselbe Erzählung bei Älian (N. A. XVII, 37) [3]) wieder: Ein Schnitter, den seine Genossen zum Wasserholen aussenden, bemerkt den Adler, wie er mit der Schlange ringt, und befreit ihn durch

---

1) Natürlich haben Plutarch oder Plinius nicht selbst aus dem Volksmunde geschöpft.

2) Da die Fabel im Athous und Bodleianus fehlt, dürfen wir sie auch nicht auf Babrius zurückführen. Die Fabel bei Knöll (23) bringt Crusius (De Babrii aetate. Leipz. Stud. II p. 141) mit Unrecht mit der vorliegenden Fabel in Verbindung; p. 223 scheidet er selbst die beiden Reihen ganz richtig.

3) Aus Älian schöpft Apostol. I, 78 s. v. Αἰέτιον χάριν ἐκτίσω.

einen Hieb mit der Sichel. Von dem Wasser, das er nachher geholt hatte, trinken die Schnitter alle; wie er selbst aber den Krug ansetzen will, fliegt der von ihm gerettete Adler herab und stösst an den Krug, so dass der Trank ausläuft. Der Mann ist zuerst erbittert, als er sich aber umblickt, sieht er alle seine Gefährten mit dem Tode ringen; — die Schlange hatte das Wasser vergiftet.

Tzetzes (Chil. IV, 302), der dieselbe Geschichte berichtet, hat diesmal nicht den Älian ausgeschrieben, wie einzelne Abweichungen darthun [1]). Aber sagengeschichtlich genommen repräsentieren Älian und Tzetzes eine Überlieferung.

Nun schliesst Älian a. a. O. seinen Bericht mit einer eigentümlichen Notiz: λέγει δὲ Κράτης ὁ Περγαμηνὸς ὑπὲρ τούτων καὶ τὸν Στησίχορον ᾄδειν ἔν τινι ποιήματι οὐκ ἐκφοιτήσαντί που ἐς πολλούς. Damit bekämen wir denn für unser Märchen allerdings einen „σεμνὸς καὶ ἀρχαῖος μάρτυς“. Welcker will freilich das Zeugnis für die Autorschaft des Stesichorus nicht anerkennen (Kl. Schr. I, 213), anders dagegen urteilt Bergk (Poet. lyr. III p. 227 fg. 66). Welckers Gründe genügen jedoch m. E. kaum, um das Zeugnis zu verdächtigen. Er meint, die Fabel sei viel zu gesucht und gekünstelt, in den einzelnen Bestandteilen und in der ganzen Zusammensetzung. Allein gekünstelt ist wohl Älians Erzählungsmanier, nicht aber der erzählte Stoff, der gleichmässig auch der äsopischen Fabel und dem Berichte des Tzetzes zu Grunde liegt. Und um diesen allein kann es sich doch nur handeln, wenn wir die Frage des Stesichoreischen Ursprungs entscheiden wollen. — Dass ferner der Zusatz des Älian οὐκ ἐκφοιτήσαντί που ἐς πολλούς merkwürdig ist, müssen wir

---

[1]) Tzetzes giebt z. B. die Zahl der Schnitter an (16) u. ähnl. — Für den ganzen Katalog der Adlergeschichten bei Tzetz. (IV, 288 ff.) ist, wie zahlreiche kleine Widersprüche zeigen, nicht Älian als Quelle anzusetzen. Aber immerhin muss die Quelle des Tzetzes dem Älian sehr nahe gestanden haben, vergl. unten p. 38.

natürlich zugeben, aber die wunderlichen Worte fallen dem Krates und nicht dem Älian zur Last. Und ein Gedicht ist doch nicht allein deshalb als unecht anzusehen, weil von ihm ausgesagt wird, es sei nicht in weite Kreise gedrungen.

Älian kann die Geschichte nicht erfunden haben, wie ihr selbständiges Wiedererscheinen unter den äsopischen Fabeln und bei Tzetzes beweist. Des weiteren belehrt uns aber die enge Verwandtschaft unserer Geschichte mit einer Reihe anderer, die wir im Verlauf kennen lernen werden, dass ihr ein Volksmärchen vom dankbaren Adler zu Grunde liegen muss. Nun wissen wir aus bester Quelle, dass Stesichoros auch Fabeln verwendet hat, so gut wie andere seiner Zeitgenossen. (Aristot. Rhet. II, 20 = Knöll 117, vergl. Keller, Jahrbb. f. Philol. Suppl. IV p. 383). Es hindert uns also nichts, auch dieses Zeugnis anzuerkennen [1]). Man braucht die Erzählung bei Stesichoros noch keineswegs als eine didaktische „Fabel“ im Lessingschen Sinne des Wortes aufzufassen, sie mochte einfach als poetische Erzählung vorkommen. Es ist dies nicht der einzige volkstümliche Stoff bei diesem Dichter (vergl. Rohde, Griech. Roman 28).

Nun ist aber von Benfey gerade für dieses Märchen indischer Ursprung behauptet worden (Pantschatantra I p. 363). Nehmen wir die Erzählung als stesichoreisch an (und ich zweifle nicht an der Wahrheit der Notiz), so widerlegt sich Benfeys Behauptung von selbst. Aber selbst wenn wir einen Augenblick von der Zurückführung auf Stesichorus absehen, meine ich, müsste sich die Priorität der griechischen Fassung erweisen lassen [2]). Benfey (der übrigens p. 222 die Möglichkeit selbständiger griechischer Entstehung selber zugiebt) meint zunächst, die Fabel sei in den orientalischen Formen einfacher, als in der griechischen, in der der Zug der Dank-

[1]) Auch Crusius de Babrii aetate ist gegen Welcker mit Bergk einverstanden p. 141 und 223.

[2]) Auch in diesem Punkte freue ich mich, mit Crusius derselben Ansicht zu sein (a. a. O. p. 223).

barkeit allein erscheint. — Eine derartige Beweisführung hat bei dem ständigen Fluss aller Märchendichtung immer etwas Missliches; aber abgesehen davon meine ich, und hoffe dies auch durch den ganzen Verlauf der Abhandlung darthun zu können, dass unter ähnlichen Fassungen eines Märchens meistens gerade die Form des Dankbarkeitsmärchens die Vermutung höheren Alters für sich hat.

Benfeys zweiter Grund ist schon von Crusius (p. 223, 224) widerlegt. Die Verfolgung der Schlangen durch Vögel „oder vielmehr speziell den schlangentötenden Garuda" ist durchaus nicht, wie Benfey behauptet, ein eigentümlich indischer Zug. Denn abgesehen davon, dass uns die alten Zoologen immer wieder von der Feindschaft und den Kämpfen zwischen Adler und Schlange zu erzählen wissen (vergl. die Stellen bei Crusius p. 223), gehört gerade das Bild des mit der Schlange kämpfenden Adlers zum ältesten Schatze griechischer Wahrzeichen. Schon in der Ilias liegt es an einer berühmten Stelle breit ausgeführt vor (Il. XII, 200 ff.): der Adler fliegt, die Schlange in den Fängen tragend, die Reihen der Troer entlang, muss aber von der Schlange gebissen, vor Schmerz dieselbe fallen lassen mitten unter die Troer hinein — ein Vorzeichen, Unheil diesen, Sieg den Griechen verkündend[1]). — Vor allem aber blieb gerade dieses Bild der griechischen Kunst geläufig. Hier möge es genügen, auf die für die Kenntnis der Tierzeichen wohl wichtigste Monumentenklasse, die Münzen hinzuweisen[2]): auf Münzen von Elis z. B. erscheint gerne vom fünften Jahrhundert an der Vogel des Zeus, eine Schlange in den

---

[1]) Das Bild auch bei Ov. met. IV, 714. 362. Verg. Än. XI, 751. Weiteres bei Keller, Tiere d. klass. Altert. p. 247 f., cfr. auch ebenda Note 176. 177 zu p. 252.

[2]) Das Bild findet sich auch gelegentlich auf schwarzfigurigen Vasen bei Kampfscenen und Kriegerauszügen in homerischem Sinne verwendet.

Klauen durch die Luft führend, ein Zeichen des von Zeus gesandten Sieges[1]). Also mit einer gut altgriechischen Vorstellung haben wir es zu thun, die Benfey nicht für indischen Ursprung hätte ins Feld führen sollen; unsere Fabel ist altgriechisches Eigentum, kam wahrscheinlich schon bei Stesichorus vor[2]), und es liegt jetzt sogar nahe anzunehmen, dass das Verhältnis ein umgekehrtes war, dass unsere Fabel nach Indien gewandert und die Mutter der dortigen Fassungen geworden ist[3]).

II. Verwandte Formen desselben Märchens bieten zunächst Halm 92 (= F. 418, C. 307, Knöll 23). Ein Bauer hatte einem gefangenen Adler, gerührt durch die Schönheit

---

[1]) Vergl. Head. Histor. nummorum p. 353; Percy Gardner, Types of Greek coins VIII, 22 giebt die Abbildung eines besonders schönen Exemplars.

Das Wahrzeichen findet sich, wie ich aus Keller ersehe, auch sonst: in Siphnos (Keller p. 247 Note 135), doch dort nach Head (hist. numm. p. 419) erst im vierten Jahrhundert; in Agrigent im fünften Jahrhundert (Head p. 106); in Chalkis seit dem fünften Jahrhundert (Head. p. 303. 304).

Auch im neugriechischen Märchen kehrt der Zug von der Feindschaft zwischen Adler und Schlange mehrfach wieder (v. Hahn Nr. 61. 70).

[2]) Auch Keller hält, wie ich jetzt sehe, am stesichoreischen Ursprunge fest. Tiere d. klass. Altert. p. 273.

[3]) Das Märchen ist dann vom Orient wieder nach Griechenland zurückgekommen, cfr. Syntipas Eberhard. Fabulae Romanenses p. 87. Weiteres Verwandte bei Benfey I, 485 und 362. Keller, Li romans des sept sages CL. Österley, Baitâl Pachîsî p. 202.

Die Frage nach der Priorität griechischer oder indischer Märchenfassungen wird uns auch im folgenden noch öfter beschäftigen; jedesmal mit dem Ergebnis, dass die griechische Fabel die ältere ist. So wird jetzt m. E. die Märchenforschung, die nach langem Schwanken zwischen Jak. Grimm und Benfey nach und nach doch im grossen Ganzen dem letzteren Recht giebt, Benfeys Ansicht selbst wieder in vielen Einzelfällen modifizieren und die letzte Heimat noch gar mancher Märchen in Griechenland suchen müssen.

des Tiers, die Freiheit geschenkt. Als er einmal unter einer baufälligen Mauer sass, flog plötzlich der Adler herbei und riss ihm seinen Bund (φάκελον, φακιόλιον) vom Kopfe. Der Bauer eilt seinem Eigentum nach, das der Adler denn auch wieder herabwirft; wie sich aber jetzt der Mann umschaut, bemerkt er, dass die Mauer eben an dem Platze, wo er gesessen war, eingestürzt ist.

Man sieht, wir haben auch hier ein Dankbarkeitsmärchen, das in seinem Kern mit dem ersten vollkommen identisch ist. Auch hier der Zug, dass der Mann zuerst seine Rettung gar nicht versteht und erst nachher einsieht, wie sehr er dem Tiere zu Dank verpflichtet ist. Aber die vorige Form ist entschieden einheitlicher, vollkommener, als diese hier, die in manchem Zuge künstlicher erscheint z. B. in der Verwendung des Bundes. Allein auf Grund dieser Verschiedenheiten möchte ich nicht zu entscheiden wagen, welche Form die ältere ist. Wohl aber wird uns vielleicht der Name des Stesichoros berechtigen, in unserer ersten Fassung doch die ältere zu sehen.

Die Rettung vor dem Einsturz einer Mauer ist ein auch sonst häufig wiederkehrender Märchenzug. So wird in anderem Zusammenhang Simonides bei Phädrus (IV, 26) [1]) durch wunderbares Eingreifen der Dioskuren beim Einsturz des Skopadenpalastes gerettet. Unserem Märchen noch näher steht eine mehrfach erzählte Geschichte von Gelon, dem berühmten sizilischen Tyrannen: als dieser in Syrakus einst unter den Knaben in der Schule sass, brach ein Wolf in das Zimmer, entriss dem Gelon seine Schreibtafel und eilte davon. Der Knabe stürzte dem Wolfe nach, um sie demselben wieder abzunehmen; — unterdessen aber war das Schulhaus eingestürzt und hatte Lehrer und Schüler begraben. So berichtet Älian (N. A. XIII, 1), ohne Angabe

---

[1]) cfr. Quintilian XI, 2, 11 ff. und Cic. de or. II, 86, 351 ff. und bes. Kallimachos fg. 71, wo Schneider zu vergl.

seiner Quelle und mit Älian vollkommen übereinstimmend Tzetzes (Chil. IV, 270), der als seine Gewährsmänner aufführt: „Τίμαιοι Διονύσιοι, Διόδωροι καὶ Δίων“ [1]).

Alle diese Sagen haben mit unserem Märchen das Motiv des Einsturzes gemeinsam; aber es sind keine Dankbarkeitsmärchen, sondern Legenden, geknüpft an die Namen von Personen, welche als unter besonderem göttlichen Einflusse stehend gedacht wurden, wie die Dichter oder Fürstensprösslinge. Der Wolf ist in diesem Falle wohl als apollinisches Tier anzusehen [2]).

III. Eine dritte Form unseres Märchens steht bei Halm 6 (= F. 23 C. 147 und p. 345. Knöll 128 [weitaus beste Fassung], Babr. Eberh. 166, Gitlb. 169): Ein Adler, der gefangen unter den Hühnern leben muss, erregt durch sein betrübtes Benehmen [3]) jemandes Mitleid, wird von diesem losgekauft und in Freiheit gesetzt. Zum Danke bringt der Adler dem Manne seine erste Beute, einen Hasen. — Der weitere Verlauf der Fabel interessiert uns hier nicht.

Das Dankbarkeitsmärchen erscheint hier schon weit

---

[1]) cfr. Harder, De Tzetz. hist. font. Diss. Kiel 1886 p. 3. Dieselbe Sage erzählt Justin XXIII, 4, 9 von Hieron, einem Nachkommen des Gelon. Justin erzählt die Geschichte nicht zu Ende, aber offenbar sollte der Mauereinsturz nachfolgen. — Vergl. auch noch mit alledem Cic. de div I, 15, 26. König Deiotarus lässt sich auf einer Reise „durch den Flug eines Adlers“ zur Umkehr bestimmen, — in der Nacht stürzte wirklich das Gemach ein, das als Quartier ursprünglich in Aussicht genommen war.

[2]) Auch in der Melampussage finden wir die Rettung vor einer einstürzenden Mauer, dort aber ist der Zug wieder anders gewendet (Apollod bibl. I, 9, 12). — Prantl freilich (Philol. VII, 74) bringt den Wolf der Gelonsage zusammen mit dem „Wolf als Schulmeister“ der deutschen Sage!

[3]) Sehr schön die Babrianische Recension: ὁ δὲ ἦν κατηφὴς οὐδὲ ἤσθιεν ἐκ τῆς λύπης. ὅμοιος δὲ ἦν βασιλεῖ δεσμώτῃ.

matter und abgeschwächter; nicht mehr durch eine unerwartete Rettung vergilt das Tier seinem Wohlthäter, sondern es bringt ihm einfach als Dank seine Beute; — übrigens ist auch dieser Zug uns schon bekannt (vergl. oben p. 23. 24), ebenso wie die Einleitung: der Mensch kauft das Tier aus der Gefangenschaft los, erwirbt sich dadurch dessen Dankbarkeit (vergl. oben p. 8).

Für die Frage nach der Entstehung der äsopischen Fabel mag auch hier wieder der Hinweis auf die Thatsache gestattet sein, dass das Bild des einen Hasen raubenden Adlers (z. B. Halm 4, 6; — 236), das der griechischen Tierfabel so geläufig ist, ebenfalls zu den ältesten griechischen Wahrzeichen gehört. Der Adler ist dem Hasen feind, wie uns die Alten mehrfach auszuführen wissen (Äl. N. A. XIII, 11 s. f.; [ἀετοὺς]. — λαγοδαίτας Äsch. Agam. 123; vergl. auch Ov. met. VI, 516 [Orph.] Lith. 147, cfr. Anton. Liber. 12. Äsop. Halm 7. Weiteres noch bei Keller, Tiere d. klass. Altert. p. 449 n. 332). Vor allem aber ist auch der Adler mit Hase ein Zeusgesandtes mantisches Zeichen, wie es uns Äschylos (Agam. 115 ff.) schildert. Und auch dies Bild tritt uns auf Münzen seit dem fünften Jahrhundert wieder entgegen [1]; am schönsten wohl auf solchen von Agrigent (vgl. Head. Hist. Numm. 105 ff. Percy Gardner, Types VI, 31, VI, 33), wo es wieder den durch Zeus gesandten Sieg bedeuten soll. Ähnlich erscheint das Bild auch auf Münzen des epizephyrischen Locri (Head. Hist. numm. p. 86, abgeb. bei Percy Gardner, Types XI, 17; cfr. Justin XX, 3, 7).

---

[1]) Zuerst wohl auf Münzen von Chalkis, die nach Head zwischen 700 und 480 gehören (hist. nummor. p. 303).

Auf Kunstwerken findet sich das Symbol des den Hasen raubenden Adlers durch alle Zeiten hindurch, z. B. auf dem lateran. Amalthearelief (abgeb. bei Roscher, Mythol. Wörterb. p. 263); vergl. Matz-Duhn, Röm. Bildwerke III, Reg. v. Adler. Weiteres Material bei Keller, Tiere d. klass. Altert. (Adler) Anm. 332. 369. 370.

IV. Von dem Dankbarkeitsmärchen aus konnten wir oben als zweite Entwicklungsstufe das Märchen vom verliebten Tier ansetzen (vergl. oben p. 12 ff.). Auch das Adlermärchen hat Vertreter derselben Stufe nur noch mit der Erweiterung, dass als Gegenstand der Liebe des Adlers neben dem Knaben auch eine Jungfrau erscheinen kann.

So berichtet Plinius X, 18: Ein Adler, der in Sestos von einer Jungfrau aufgezogen worden war, brachte derselben seine Beute. Beim Tode der Jungfrau stürzte sich das treue Tier freiwillig in den Scheiterhaufen, um seine Herrin nicht zu überleben.

Plinius redet allerdings nicht ausdrücklich von Liebe; aber selbst wenn in diesem Falle noch nicht daran zu denken ist, so sieht man doch deutlich, wie nahe von hier aus diese Entwicklung liegt für eine Zeit, welcher romantischere Färbung mehr zusagte[1]).

Die einzelnen Züge bieten gegenüber den Delphinmärchen kaum etwas Neues: Gemeinsames Aufwachsen oder wenigstens Erziehung im Hause — Liebe — Überbringung der Beute — gemeinsamer Tod sind das typische Schema für alle diese Märchen. Der letzte Zug, der gemeinsame Tod erscheint hier in der möglichst gesteigerten Form, dass sich das Tier in den Scheiterhaufen wirft und mit verbrennen lässt, ein Zug, der uns im Verlauf noch öfter wieder entgegen treten wird[2]).

Auch Älian (N. A. II, 40) erzählt von einem „in einem Privathause gehaltenen Adler" (ἀνδρὸς ἰδιώτου ἀετὸς τρόφιμος), der sich in den seinem Herrn errichteten Holzstoss stürzt. Allein die Worte, die er hinzufügt: „οἱ δὲ οὐκ ἀνδρός, ἀλλὰ γυναικὸς τὸ θρέμμα εἶναί φασι" — lassen möglich erscheinen,

---

1) Genau so berichtet Klearch (doch wohl in den Ἐρωτικά) von einem Pfau auf Leucas, der eine Jungfrau so sehr liebte, dass er ihr in den Tod nachfolgte (bei Athen. XIII, 606 c).

2) Wie weit diesem Zug mythische Bedeutung zukommt, kann für unsern Zweck unerörtert bleiben.

dass er die nämliche Geschichte im Auge hat, wie Plinius. Dieselbe wäre eben dann in doppelter Form umgelaufen [1]).

Am ausgebildetsten finden wir diese Form des Märchens in einer Erzählung des Phylarch (bei Äl. N. A. VI, 29 = fg. 49 FHG I p. 349), der für diese Art Märchen eine besondere Vorliebe gehabt haben muss: ein Knabe bekam einen jungen Adler und zieht ihn sorgsam auf [2]); mit der Zeit entwickelt sich aus diesem Verhältnis eine innige Liebe. Als aber der Knabe einst krank wurde, blieb der Adler zur Pflege bei ihm, suchte alle seine Leiden zu teilen u. s. w. und als der Knabe gestorben war und verbrannt werden sollte, stürzte sich auch der Adler in die Flammen [3]).

V. Eine zweite Form gestaltet den freiwilligen Tod des Tieres einfacher; das Tier, das seinen Herrn nicht überleben will, tötet sich durch freiwillige Nahrungsenthaltung. An die Stelle des effektvollen (wohl eher auch mythisch gefärbten) Sturzes in den brennenden Holzstoss tritt dieser mattere Zug, den aber die Tiermärchen ebenso häufig bieten (vergl. oben p. 23 und die im Verlauf noch zu behandelnden Analogien).

So berichtet Älian (N. A. II, 40) von dem Adler des Pyrrhos, der seinem Herrn in den Tod gefolgt ist τροφῆς ἀποστάς [4]).

---

[1]) Auch Tzetzes Chil. IV, 295 berichtet von Liebe zwischen Adler und Frau.

[2]) Vergl. damit den Anfang der Löwengeschichte aus Phädon unten p. 64.

[3]) Dieselbe Erzählung auch bei Tzetz. Chil. IV, 288. 676 aus Phylarch. Im Widerspruch mit Älian (λαβεῖν δῶρον) berichtet Tzetzes, dass der Knabe den Adler erjagt hat (ἀετὸν θηράσας). Also auch hier Älian nicht die Quelle (vergl. oben p. 30).

[4]) Dieselbe Erzählung bei Tzetz. Chil. IV, 297. In diesem Falle ist ganz klar, dass Tzetzes' Erzählung nicht auf Älian zurückgeht, da Tzetzes eine Reihe Dinge meldet, von denen Älian nichts weiss: Pyrrhos ist der bekannte König von Epirus; den Adler freute es, wenn man ihn Πύρρος ὁ Ἠπειρώτης nennt, also mit dem Namen seines Herrn. (Also derselbe Zug wie oben p. 22. 23.)

Auch der Adler bei Tzetz. Chil. IV, 295 giebt sich auf diese Weise den Tod, da er die Frau, mit der er verbunden war, nicht überleben will.

VI. Wird das Motiv der Dankbarkeit gesteigert, ich möchte sagen, gepresst, so bildet sich daraus, wie wir gesehen haben, das der Liebe. Umgekehrt lässt sich aber auch verfolgen, wie das ursprüngliche Motiv abnimmt, schwächer wird und schwindet, ohne durch ein anderes ersetzt zu werden. Was bei diesem Prozess übrig bleibt, ist dann der einfache Märchenzug vom hilfreichen Tier[1]).

Hierher gehört z. B. der Adler, welcher in dem unzweifelhaft griechischen Märchen des Apuleius (met. VI, 15) der Psyche das für sie unerreichbare Styxwasser bringt; vergl. Friedländer, Sittengesch. I, 487[2]).

Ebenso möchte ich in diesem Zusammenhang eine merkwürdige Stelle behandeln, deren Kenntnis ich einer Mitteilung von Herrn Prof. Rohde verdanke: bei Aëtius IV, 1. 86 (Übersetzung des Cornarius in Stephani, Medic. art. princ. p. 647) findet sich eine wunderliche Zusammenstellung von allerlei Tieren, welche den Menschen vor Vergiftung bewahren, darunter auch: „Menelbus[3]) (?) autem aquila, inquit,

---

[1]) cfr. Benfey, Pantsch. I, 221. Eine Vergleichung, die hier nicht unsere Aufgabe sein kann, würde, glaube ich, ergeben, dass in den meisten Fällen das hilfreiche Tier ursprünglich entweder aus Dankbarkeit oder auf göttlichen Befehl handelte. (So sind wohl auch ursprünglich dankbar die Tiere bei Apuleius.) — Oft ist auch der Zug vom hilfreichen Tier noch gesteigert, indem zugleich die Klugheit des Tieres, das spielend irgend welche Aufgaben löst, an denen Menschenwitz verzweifeln muss, in helles Licht gesetzt wird.

[2]) Zu dem Styxwasser des Apuleius stellt sich als ganz entsprechend das „Wasser des Lebens“ im neugriech. Märchen (vergl. v. Hahn, Reg. s. v.); einmal wird dasselbe auch nur mit Hilfe des dankbaren Adlers erlangt.

[3]) Für Menelaus? es könnte dies derselbe Arzt sein, aus dem ein Mittel für λυσσόδηκτοι anführt Galen de antidot. II (XIV p. 173 k). (Rohde.)

intra aedes connutrita, insilit et arcet eos qui talia (d. h. venena) moliuntur" [1]). Diese als medizinische Weisheit höchst seltsame Notiz wird uns erst verständlich, wenn wir an unser erstes Adlermärchen denken (oben p. 29 ff.): dort hat ein Adler seinen Wohlthäter vor Vergiftung bewahrt. Ein ähnliches Märchen von einem Adler, der in einem Hause mit jemanden verbunden lebte und diesen seinen Gönner dann vor Vergiftung bewahrte, muss auch hier zu Grunde liegen. — Die Frage, wie aus einem echten Märchen solche Weisheit eines alten medizinischen Schriftstellers werden konnte, wird unten zu erledigen sein.

VII. In noch loserem Zusammenhange mit den Dankbarkeitsmärchen steht eine Reihe von Sagen, in denen die Hilfe des Adlers sich höchstens auf göttliche Leitung (ob dieselbe ausdrücklich ausgesprochen ist oder nicht) zurückführen lässt, in denen sicherlich keine Spur von Dankbarkeit auf seiten des Adlers mehr zu Grunde liegt. Der Adler ist als Tier des Zeus und König der Vögel [2]), als königlicher Vogel κατ' ἐξοχήν, man möchte sagen, der geborene Beschützer gefährdeter Majestät. Als solcher tritt er uns denn entgegen in einer Reihe von Sagen, in denen Abkömmlinge königlicher Häuser durch Adler wunderbar beschützt und errettet werden [3]).

---

[1]) Ähnliches wird an derselben Stelle noch nachgerühmt dem Rebhuhn (nach Piso de animalibus), dem Pfau (nach Simonides), Ichneumon (nach Aristodem), dem Papagei (nach Pherekydes). Auch der Adlerstein (ἀετίτης) schützt vor Vergiftung. Damigeron (ed. Abel) p. 164.

[2]) Adler schon bei den Alten König der Vögel. Die Zeugnisse bei Prantl, Philol. VII, 65 und schon Jak. Grimm, Reink. Fuchs XLIV; Keller, Die Tiere des klass. Altert. p. 239.

[3]) Vergl. die Reihe von Adlerlegenden, mit denen das Leben Alexanders übersponnen wurde, bei Keller, Tiere des klass. Altertums 241.

So berichtet Suidas (s. v. Λάγος): Lagos erkannte seinen Sohn von der Arsinoe, den späteren Ptolemäus Soter, nicht an, und liess das Kind auf einem Schilde aussetzen. Da fliegt „nach macedonischer Sage“ ein Adler herbei, der das Knäblein vor den Unbilden der Witterung und vor den Raubtieren beschützt, Wachteln tötet, um mit deren Blut das Kind zu ernähren u. s. w.

Noch älter vielleicht als diese ist eine Überlieferung bei Älian (N. A. XII, 21): Den Achämenes, den Stammvater des persischen Königshauses, hatte ein Adler aufgezogen, auch er war ein ἀετοῦ τρόφιμος.

Für derlei Sagen mag wirklich einmal die Annahme orientalischen Ursprungs berechtigt sein und es mögen solche Sagen orientalischer Herrschergeschlechter dann in hellenistischer Zeit auf die neuen grichischen Königshäuser übertragen worden sein. Denn die Sage, die sich an den Namen des Lagos knüpft, kann nicht vor dem Ende des vierten Jahrhunderts entstanden sein, wahrscheinlich dürfen wir sie sogar als noch jünger ansehen, während natürlich ihre orientalischen Vorbilder, wie die Achämeneserzählung, weit älter sind [1]). Orientalisch erscheint auch eine dritte Form dieses Märchens bei Älian (N. A. XII, 21): Dem Könige von Babylon, Seuechoros, verkündigen die Chaldäer, dass ihn der Sohn seiner Tochter einst des Thrones berauben werde. Darüber erschreckt, liess er seine Tochter in einem Turme gefangen halten, diese aber gebar dennoch „ὑποπλησθεῖσα ἔκ τινος ἀνδρὸς ἀφανοῦς“ (d. h. doch wohl von einem Gotte). Als aber die Wächter das Kind fanden und vom Turme herabwarfen, flog ein Adler herbei, fing das Kind auf und trug es auf seinem Rücken sänftiglich in einen Garten [2]),

---

[1]) Der Adler ist speziell Wahrzeichen des Perserreichs; vergl. Pauly-Teuffel, Realencyklop. I, p. 45.

[2]) Ebenso wird nach der messenischen Sage Aristomenes durch einen Adler gerettet, als er, gefangen von den Spartanern, in den Abgrund gestürzt werden soll. Paus. IV, 18. 5.

wo es der Wächter aufnimmt und grosszieht. Es erhält den Namen Gilgamos und wird später wirklich König der Babylonier [1]).

Dass hier der Adler lediglich als Diener des Gottes handelt, ist deutlich.

VIII. Der Adler als hilfreiches Tier erscheint auch im Märchen von Rhodopis, wo freilich der Zug wieder ganz anders ausgebildet ist (Äl. V. H. XIII, 33. Strabo XVII p. 808).

Damit wären wir denn mitten in der verwickelten Rhodopisfrage. Selbstverständlich ist von unserem Standpunkte aus die Untersuchung nur so zu führen, dass wir uns fragen: was unter den vielen Überlieferungen darf als Märchen angesehen werden? Wir werden also nicht, wie meist geschehen, die verschiedenen Nachrichten kombinieren und die Widersprüche beseitigen dürfen, um auf diesem Wege zu einem etwaigen historischen Kern zu kommen, sondern im Gegenteil: bei möglichster Scheidung, Trennung

---

[1]) Orientalisch ist auch hier wieder das Lokal; betrachtet man aber die einzelnen Züge, so muss man doch zweifeln, ob wir es hier nicht doch mit einem rein griechischen Märchen zu thun haben; denn die wichtigsten Züge gehören zum Kern griechischer Heroensagen: das Orakel, das den König vor seinem Thronfolger warnt (Perseus, Ödipus) — die Gefangenschaft der Tochter im Turm (Danae, Hero. Mehr noch bei Rohde, Griech. Roman 134. Anm.) — zunächst unbekanntes Aufwachsen des Heros. Völlig von dem Kreise der Dankbarkeitsmärchen entfernt und nur noch mit den eben behandelten Sagen sich berührend sind eine Anzahl Überlieferungen, auf welche hier nur kurz hingewiesen werden soll. Die vielen Berichte von weissagenden Adlern (z. B. Äl. N. A. XIII, 1 (Gordios). Arrian exp. Al. II, 3; Justin XII, 16. 5 (Alexander); XXIII, 4. 10 (Hiero); Dio Cass. 45. 2 (Octavian); Flav. Vopisc. Aurelian 4. 5. Mehr noch bei Keller, Tiere d. klass. Altert. p. 241. 242. — In anderer Weise verwandt ist wieder, was Plin. (X, 16) berichtet: In den Winterquartieren der römischen Legionen sei gewöhnlich ein Adlerpärchen.

und Sichtung der verschiedenen Überlieferungen werden sich allein die dem Märchen angehörigen Züge herausschälen lassen. Und weiter interessiert uns hier nichts.

Gleich die älteste Erwähnung unserer Heldin bei Herodot (II, 134. 135) kommt uns hierin entgegen, denn schon dieser scheidet ausdrücklich zwei Überlieferungen, von denen er die eine zurückweist. Die von Herodot anerkannte berichtet von einer Hetäre Rhodopis in Naukratis, Mitsklavin des Äsop, deren Weihgeschenk in Delphi, ihrem Verhältnis zu Sapphos Bruder Charaxos. Mit diesem Bericht stimmen überein teils ganz, teils in einzelnen Punkten oder mit kleinen Ergänzungen: [Ovid] epist. XV. Strabo XVII p. 808. Plut. Cur. Pythia p. 400 F Athen. XIII, 596 b[1]). Suid. und Phot. lex. s. v. Ῥοδώπιδος ἀνάθημα. Append. proverb. (Schneidewin) IV, 51 Apostol. III, 43.

Diese ganze Überlieferung geht uns hier nichts an[2]). Sie ist streng zu scheiden von einer zweiten, welche die Rhodopis mit einer Pyramide in Verbindung brachte. Freilich weist Herodot gerade diese Überlieferung als falsch zurück; aber für uns liegt eben darin ein Beweis, dass diese Überlieferung zu Herodots Zeit wirklich bestand und Glauben fand. Herodot erzählt, dass es unter den Griechen Leute gebe, welche eine der Pyramiden als die der Hetäre Rhodopis bezeichneten. Diese Ansicht, von der Herodot also nur Notiz nimmt, um sie eingehend zu widerlegen, erscheint aber später doch immer wieder und zwar verschieden variiert:

1. Rhodopis hat sich die Pyramide selbst erbaut (Herod. II, 134. Ἀπέλλας ὁ Ποντικὸς bei Suid. s. v. Ῥοδώπιδος ἀνάθημα. Plin. XXXVI, 82).

---

[1]) Das Verhältnis der Namen Δωρίχα und Ῥοδῶπις ist schon von Grauert, De Aesopo p. 129 richtig erkannt worden.

[2]) Übrigens wird kein Grund vorhanden sein, im grossen Ganzen an der Wahrheit dieser Überlieferung zu zweifeln.

2. Dieselbe ist ihr als Grab von ihren ἐρασταί erbaut worden (Strabo XVII p. 808; Diod. I, 64, 14 werden die ἐρασταί noch näher als νομάρχαι bezeichnet).

Aus solcher Verschiedenheit der Nachrichten dürfen wir auch hier wieder m. E. nur den Schluss ziehen, dass die ganzen Nachrichten uns nur Sagenzüge bieten, mit denen der Name Rhodopis umsponnen wurde. Da nun alle diese Nachrichten mit unserem, gleich zu behandelnden Märchen in dem einen Hauptpunkt zusammentreffen, dass eine Hetäre Rhodopis zu königlichen Ehren gelangt (hier zum Begräbnis in der Pyramide — dort zur Ehe mit dem König), so müssen wir beides notwendig in Zusammenhang setzen. Aber wie ist dieser Zusammenhang herzustellen? Die eine Möglichkeit ist die, dass wir das Märchen als das von jeher bestehende ansehen. Aus diesem entstanden durch das pseudohistorische Bestreben, „pragmatische“ Geschichte herzustellen, die Nachrichten über Rhodopis und ihre Pyramide, die alle anscheinend so ganz gut möglich und historisch sind. Oder aber diese Einzelnachrichten sind das Frühere; dann haben wir in ihnen die ersten, halb schüchternen Spuren der Sagenbildung zu erkennen. In dem Märchen besässen wir dann die Frucht der ganzen Entwicklung. Sichere Entscheidung zu treffen, möchte ich nicht wagen, mir persönlich scheint die erste Erklärung wahrscheinlicher.

Doch nun zum Märchen selbst: Strabo (XVII, 808) erzählt, nachdem auch er die Tradition über die Pyramide erwähnt hat: Als Rhodopis einst badete, stiess ein Adler herab, raubte ihr einen Schuh und flog damit nach Memphis, wo der König eben unter freiem Himmel Gericht hielt. Da lässt der Adler den Schuh fallen gerade dem Könige in den Schoss. Dieser, erstaunt über das seltsame Ereignis und voll Bewunderung für den „ῥυθμὸς τοῦ ὑποδήματος“ befiehlt, die Trägerin des Schuhes im ganzen Lande umher zu suchen, bis sie endlich in Naukratis gefunden wird. Er macht sie

zu seiner Frau und nach ihrem Tode wird sie in der Pyramide begraben [1]).

Da für das Märchen die Gesetze der wirklichen Welt nicht gelten, im Gegenteil bewusst aufgehoben sind, so ist es sicher der Natur des Märchens sehr angemessen, entscheidende Wendungen auf solche Weise durch unvernünftige Wesen vor sich gehen zu lassen. Gerade der Zug, dass ein Vogel einen Gegenstand raubt und am geeigneten Ort wieder fallen lässt, ist nach den verschiedensten Richtungen hin in Märchen verwendet [2]). Von griechischen Parallelen ist mir allerdings nur eine einzige bekannt: die weiter unten zu behandelnde Storchengeschichte (p. 50), in der wir es aber deutlich mit einem dankbaren Tiere zu thun haben.

Unser Märchen kehrt wieder bei Älian (V. H. XIII, 33), sachlich mit Strabo völlig übereinstimmend. Nur die Bestimmtheit ist inzwischen gewachsen; denn Älian kennt bereits den Namen des Königs: Psammetich [3]). Von dem

---

[1]) Auch zur Rhodopissage fehlen die neugriechischen Parallelen keineswegs. Zweimal (I p. 72 u. p. 192) bietet v. Hahn den Zug, dass die Heldin des Märchens wegen ihrer Schönheit verfolgt wird, entkommt, aber dabei den Pantoffel verliert. Mit Hilfe desselben wird sie aber ausfindig gemacht und vom Prinzen schliesslich geheiratet.

[2]) z. B. in ganz anderer Weise im Märchenkreis von der „diebischen Elster“ (Benfey, Pantsch. I, 172). — Häufiges Märchenmotiv ist sich verlieben nach einem blossen Traum oder Bild (vergl. Rohde, Gr. Roman p. 49, 4), hier gesteigert: nach dem blossen Schuh. — Die Ähnlichkeit mit Aschenputtel ist natürlich schon längst erkannt, vergl. Brüder Grimm K. H. M. III p. 38. — Über den Schuh als aphrodisisches Symbol vergl. Liebrecht, Zur Volkskunde p. 492.

[3]) Ganz verfehlt scheint es mir, aus diesem Namen irgend welche chronologischen Schlüsse ziehen zu wollen. Psammetich ist dem griechischen Autor einfach der geläufige Name für den Ägypterkönig, den vielleicht erst Älian selbst oder seine Quelle dem Märchenkönig gegeben hat, vergl. übrigens schon Kleine, Zeitschr. für Altertumswissensch. 1835 p. 186 ff.

Grabe in der Pyramide weiss er nichts mehr. Manche kleine Übereinstimmungen (z. B. das hübsche θαυμάσας τοῦ ὑποδήματος τὸν ῥυθμόν) lassen es möglich erscheinen, dass Älian entweder indirekt auf Strabo zurückgeht, oder beide auf eine gemeinsame Quelle, die uns freilich verborgen bleibt. Die Sache kann ja auch dichterisch behandelt worden sein.

Auf eine dichterische Behandlung als Quelle lässt sich mit ziemlicher Sicherheit die einzige Parallelgeschichte zurückführen, die wir zu diesem Märchen noch haben; dieselbe steht nur bei Hygin (Poet. astr. II, 16 p. 56 Bunte). Hermes (oder nach anderer Überlieferung Anaplades)[1]) wurde einst, bezaubert durch die Schönheit der Aphrodite, von Liebe zu ihr ergriffen, fand aber kein Gehör. Als nun Zeus sah, wie jenem die Sache nahe ging und er sich härmte, da liess er durch seinen Adler den Schuh der Aphrodite, während sie im Achelous badete, rauben und dem Hermes nach „Amythaonia in Ägypten"[2]) bringen. Indem Aphrodite ihrem Schuh[3]) nachgeht, gelangt sie zu Hermes, der von Sehnsucht nach ihr erfüllt ist. Zum Dank versetzt dieser den Adler unter die Gestirne.

Hygin giebt als Quelle nur „nonnulli" und „alii" an, womit wir natürlich nichts anfangen können. Indess lässt die ganze Färbung der Erzählung mit ziemlicher Sicherheit

---

[1]) „alii autem Anapladem". Der Name findet sich, wie es scheint, nur an dieser Stelle der ganzen griechischen und römischen Litteratur, so dass wir gar nichts mit demselben anzufangen wissen. In den geläufigen Handbüchern (auch in Roschers Mytholog. Wörterbuch) fehlt er durchweg.

[2]) „in Amythaoniam Aegyptiorum". Die Stelle ist wohl sicher verdorben. Buntes: „fortasse legendum est Ammoniam" ist eine Verlegenheitsconjectur, die wenig für sich hat. Ἀμυθαονία ist nach Stephanus Byz. s. v., der sich auf Rhianus beruft, ein Teil von Elis. Der Fehler kann also ebenso gut in „Aegyptiorum" stecken.

[3]) bez. „dem Adler nacheilt", falls man statt „quem persequens" liest: „quam persequens", wie Bunte möchte.

auf eine alexandrinische Dichtung als Quelle schliessen. Aber welche?

Bei Pollux (VII, 90) steht ein Vers aus dem „Hermes“ des Eratosthenes (= fg. 9 Hiller): „πέλμα ποτιῤῥάπτεσκεν ἐλαφροῦ φαικασίοιο. Diese Stelle suchte man nun mit unserer Hyginerzählung in Verbindung zu setzen, was sich aber nicht ohne Änderung des Textes machen lässt, am besten noch Lobeck. Aglaoph. p. 245 πέλμα ποτιῤῥίπτεσκεν. Hält man dies für richtig, so darf man aber nicht mit Lobeck unsere Älian- und Strabostellen beiziehen; denn diese handeln von der Hetäre Rhodopis, für die doch sicher kein Platz im Hermes des Eratosthenes ist. Man könnte also nur an unsere Erzählung des Hygin denken. Allein es scheint mir überhaupt methodisch bedenklich, so lange Fragmente in anderer Richtung ohne Textesänderung in den Zusammenhang des Hermes sich einfügen lassen (vergl. Hiller, Eratosth. carm. rel. p. 17), so vorzugehen, wie Lobeck wollte. Es ist doch eine petitio principii (die Bernhardy mit Lobeck teilt), anzunehmen, dass gerade diese, so vereinzelt überlieferte Sage, im Hermes des Eratosthenes vorgekommen sei und deshalb das überlieferte ῥάπτεσκεν in ῥίπτασκεν zu ändern sei. Ausserdem müsste man bei der Beziehung auf den herabwerfenden Adler an Stelle des Imperfectum ποτιῤῥίπτεσκεν den Aorist erwarten. Also dies Fragment müssen wir, meine ich, ganz aus dem Spiele lassen. Sollte aber unsere Erzählung überhaupt auf Eratosthenes zurückgehen, so würden wir sie entschieden nicht dem Hermes, sondern den Katasterismen zuweisen müssen, erstens wegen der ganzen Fassung, die gerade für diese typisch ist und zweitens weil eben gerade Hygin die Sage überliefert. Denn mit Sicherheit lassen sich zwar so und so viel Hyginstellen auf Eratosthenes Katasterismen zurückführen, aber keine auf den Hermes (Hiller p. 70). Aber auch die Katasterismen als Quelle sind durchaus nicht sicher für unsere Erzählung. Im Gegenteil, da in den sonst mit Hygin gemeinsam auf

die Katasterismen des Eratosthenes zurückgehenden Schriften unsere Sage durchweg fehlt, ist viel eher anzunehmen, dass Hygin hier einer ganz eigenen Quelle folgt. Dass diese Quelle alexandrinisch [1]) war, ist mehr als wahrscheinlich; benennen können wir dieselbe aber nicht.

Eine Vergleichung dieser Erzählung mit dem Rhodopismärchen ergiebt sofort die in die Augen springende Übereinstimmung in den Hauptpunkten: die badende Schöne — der Schuhraub des Adlers, durch den die Liebenden zusammengeführt werden [2]).

Da nun die Erzählung des Hygin uns das Märchen nur in der Fassung giebt, die es von irgend einem Alexandriner erhalten haben mag, so müssen wir erwarten, dass im ursprünglichen Märchen vieles anders war. Freilich können wir im einzelnen nur Vermutungen darüber aufstellen, was in der erhaltenen Fassung des Märchens fremd und hineingetragen ist. So scheint mir Aphrodite als Heldin des Märchens durchaus nicht ursprünglich, denn eine Nymphe oder ähnliche Gestalt ist der Natur des Märchens weit angemessener. Es lag für die ganze Art der alexandrinischen Dichtung sehr nahe, die fest geprägten Göttertypen in die von ihr so gerne verwendeten Lokalmärchen einzuführen; —

[1]) und vielleicht ein Gedicht.

[2]) In der Rhodopisgeschichte ist der Schuh weit besser motiviert, da seine hübsche Form die Liebe des Königs entfacht. Wozu dient er aber hier, wo doch die Liebe zu Aphrodite gleich zu Beginn vorhanden ist? Ich kann mich der Vermutung nicht entziehen, dass unser Märchen mit diesem Zug zu den vielen ähnlichen zu stellen ist, in welchen man dadurch, dass man der Heldin beim Bade ein Kleidungsstück (Gürtel, Schleier) raubt, dieselbe jedes Widerstandes unfähig macht und sie zwingt zu folgen. — Ich freue mich jetzt zu sehen, dass auch Keller (Tiere d. klass. Altert. p. 249) unser Märchen in diese Reihe stellt. — Dagegen möchte ich die Rhodopissage nicht mit dem Raube der Ägina irgendwie zusammenbringen, wie Keller (Tiere d. klass. Altert. p. 250) thut.

nicht zum Vorteil derselben [1]). In unserem Falle können wir sogar noch den Grund erkennen, weshalb aus den Märchenhelden Götter werden mussten: das ganze Märchen diente ja bloss noch zur Erklärung eines καταστερισμός. Derselbe macht aber auch jetzt noch den Eindruck eines Anhängsels und ich halte es für zweifellos, dass er ursprünglich gar nichts mit dem Märchen zu thun hatte.

Wenn aber aus irgend einer badenden Schönen eine Göttin werden sollte, so lag natürlich die dem Alexandriner durch Wort und Bild vertraute badende Aphrodite am nächsten. Ebenso wenig dürfen wir in Hermes den ursprünglichen Helden sehen, wenn wir auch freilich nicht finden können, was zu Grunde liegt [2]).

Wie nun das eine Märchen auf Aphrodite übertragen wurde, so ist das andere ebenfalls an einen ihr ursprünglich fremden Namen geknüpft worden [3]), an den der schönen Hetäre Rhodopis. Nachweislich bestand seit Herodots Zeiten die Überlieferung, welche sie in einer Pyramide begraben sein liess. Das Märchen nun, welches, vielleicht eben da-

---

[1]) Eine hübsche praktische Illustration dazu giebt Pressel, Psyche p. 53/54.

[2]) Der rätselhafte Anaplades hilft uns nicht weiter. — Von erotischen Beziehungen zwischen Aphrodite und Hermes scheint sonst nichts überliefert, denn was Preller, Gr. M. I p. 310 vorbringt, ist doch ganz anderer Art.

[3]) Es ist wohl möglich, dass eine Namensgleichheit diese Übertragung unterstützte und erleichterte. „Ῥοδῶπις“ („Rosenschön“ oder wie wir es verdeutschen wollen) ist gewiss ein passender Name für eine Märchenheldin und wirklich heisst auch in einem anderen griechischen Märchen die Heldin so: eine schöne Jägerin, die dann durch den Zorn der Artemis in eine Quelle verwandelt wird (Achill. Tat. VIII, 12; und daraus Nicet. Eug. III, 264, wo aber die Heldin Rhodope heisst). Rhodope ist auch der Name einer Okeanide (hymn. Cer. 422. Hyg. fab. [ed. M. Schmidt] p. 11, 7. Nonn. Dionys 32, 53). — Hiess die Heldin unseres Märchens ebenfalls Rhodopis oder Rhodope, so begreift man die Übertragung auf die historische Rhodopis um so leichter.

raus entstanden, die Rhodopis zum Königsthron gelangen liess und zwar natürlich auf einem möglichst wunderbaren, von dem wirklichen Leben abweichenden Wege — dies Märchen hat jedenfalls schon lange vor Strabo bestanden; wie lange schon? können wir nicht mehr erkennen. — Mit der Anknüpfung an die Hetäre Rhodopis in Naukratis war natürlich auch die Verlegung nach Ägypten gegeben.

III.

Es folge was uns von griechischen Storchenmärchen erhalten ist. Fabelhafte Nachrichten haben wir über die Störche so viele oder mehr, als über jedes viel behandelte Tier; darunter ist aber nur wenig, das wir für unsere Zwecke gebrauchen können. In der griechischen Mythologie spielt der Storch keine Rolle, und er scheint auch im Märchen nicht stark hervorgetreten zu sein. Um so erfreulicher ist es, dass uns ein Märchen ziemlich vollständig erhalten ist.

Älian bietet (N. A. VIII, 22) folgende Erzählung ohne Quellenangabe: Herakleïs, eine Witwe aus Tarent, die täglich in ihrem Schmerze beim Grabe ihres Mannes verweilte, bemerkte einmal von dort aus einen jungen Storch, der bei seinem ersten Flugversuche stürzte. Sie ging hin, hob das arme Tier, das ein Bein gebrochen hatte, auf und nahm es mit nach Hause, wo sie es sorgsam pflegte. Erst als er wieder geheilt und zu Kräften gekommen war, liess sie den Storch fliegen. Wie sie ein Jahr später einmal in der Sonne sass, flog der Storch herzu und liess aus seinem Schnabel einen Stein von wunderbar leuchtender Kraft in ihren Schoss fallen, worauf er sich auf das Dach niederliess. Da erkannte

sie an der Narbe ihren ehemaligen Pflegling wieder, der ihr also auf diese Weise seinen Dank bezeugte.

Eine etwas abweichende Fassung desselben Märchens bietet Dionysius ἰξευτικά (Cramer, A. P. I, 31 ff., auch hinter Schneiders Oppian p. 181 oder hinter dem Oppian in der Didotiana I, 31). Älians ganze Einleitung, Angabe der Orts- und Personennamen, fehlen. Der Storch verletzt sich nicht beim ersten Flugversuch, sondern wird durch einen Steinwurf am Bein verwundet, so dass er herabstürzt. Nicht eine bestimmte Frau, sondern mehrere nehmen ihn sodann in Pflege. Der Rest (und damit die Hauptsache) stimmt aber vollständig mit Älian: als der Frühling wieder kam, kehrte der Storch zum selben Haus zurück, wo ihn die Frauen an den Spuren der Lähmung gleich wieder erkannten. Er aber warf ihnen einen überaus kostbaren Stein, den er im Schnabel getragen hatte, herab.

Diese ἰξευτικά sind aber wahrscheinlich eine Paraphrase der Ὀρνιθιακά des Dionysius (vergl. Müller, Geogr. Gr. min. II p. XXVI. Usener, Rhein. Mus. XXV p. 613); damit gewinnen wir für die Geschichte einen Zeugen, der noch älter ist als Älian.

Hier hätten wir also ein vollkommen nach dem regelrechten Schema verlaufendes Dankbarkeitsmärchen, dessen einzelne Züge uns zum grösseren Teil schon bekannt sind (Rettung des Tiers — unerwarteter Dank). Neu ist hier nur die Gestaltung des Dankes: der Vogel bringt einen Wunderstein. Und gerade hier können wir von anderer Seite her noch das Märchen ergänzen.

Was soll der Frau der leuchtende Stein? Und wie kommt gerade der Storch zu demselben? Beide Fragen können wir heute noch beantworten, denn von diesen Wertsteinen und ihren wundersamen Eigenschaften hören wir ungemein viel; die Fabeln flossen über die Steine ebenso reichlich wie über die Tiere, wovon uns heute noch ein Blick in die pseudoorphischen Lithica, die dahingehörigen

Abschnitte des Plinius und ähnliches belehren kann. Dass die Störche Steine mit sich trugen, war ein altes Märchen, das übrigens auch von anderen Vögeln erzählt wurde. (Am häufigsten vom Kranich cfr. Aristoph. Av. 1136 ff. 1428. Jacobs zu Äl. N. A. III, 13). Unser Stein ist aber speziell ein leuchtender Wunderstein; solcher leuchtender Wundersteine, die von Vögeln gebracht wurden, gab es nur zwei, die in jenen Fabeleien eine grosse Rolle spielen; das ist der ἀετίτης[1], der Adlerstein und der λυχνίτης. Mit letzterem haben wir es deutlich hier zu thun, denn so heisst der Stein, welchen die Störche in ihr Nest legen, um dasselbe vor Schlangen zu schützen und ὑπὲρ τῆς ᾠογονίας. Philostr. Apoll. Tyan. II, 14 p. 30 (65). Lychnites ist aber auch der Name des Steins, mit dem wir es in unserem Märchen zu thun haben, der im Dunkeln ein so wundersames Licht verbreitet, etwa wie der Karfunkel unserer Märchen[2]) (vergl. Plin. XXXVII, 103: lychnis . . . . quam remissiorem carbunculum esse dixerunt. Pseudo-Lucian, De dea Syr. 32 kennt

---

[1]) Über den ἀετίτης bietet viel Wunderbares z. B. Dionys. de avibus I, 3 (Didot). Philostratus. Apoll. Tyan. II, 14 p. 30 (65). Äl. N. A. I, 35. Damigeron (ed. Abel) p. 163 (vergl. Aëtius b. Rose, Hermes IX, 481/82). Horapollo II, 49 u. s. w. Mehr noch bei Bochart. Hieroz. III, 65 (312) 640 (710) und bei Crusius (De Babr. aet. p. 215 n.), der m. E. nur nicht hätte Pantschatantra I, 6 beiziehen dürfen. Neugriech.: v. Hahn Nr. 63. Vergl. jetzt auch Keller, Tiere d. klass. Altert. p. 269 (der freilich die Fabel vom ἀετίτης aus Ägypten gekommen sein lässt).

[2]) lychnites ist übrigens auch der Name einer Marmorart, vergl. Stephanus s. v. — Auch in einem der schönsten neugriechischen Märchen (mitgeteilt von Ross. Blätter f. litterar. Unterhaltung 1835) erhält der Held, ein in einen Storch verwandelter Mensch, als er wieder zurück geht unter die Menschen, vom Könige der Störche einen ganzen Sack voll köstlichster Edelsteine mit auf den Weg. Durch den Raub eines Kleinods, das er im geeigneten Augenblick wieder aus seinem Schnabel fallen lässt, wird dann später seine Wiedererkennung u. s. w. herbeigeführt. Man möchte natürlich auch in solchen Zügen den lychnites wieder finden.

ihn unter dem Namen λύχνις). Ausserdem besitzt dieser leuchtende Storchenstein noch eine Menge der wundersamsten Kräfte nach der Meinung der Alten: er hält Hagel und sonstiges Unheil von den Feldern fern; zaubert ohne weiteres, wenn man ihn auf einen Altar legt, eine Flamme hervor u. s. w. Vor allem aber ist er für das persönliche Wohlbefinden des Menschen wertvoll und deshalb vornehmlich muss ihn der Storch seiner Retterin bringen: er stillt Schmerzen, macht überhaupt gesund, schützt vor Feuersbrunst, lehrt die Zukunft erkennen u. s. w. Alle diese Wunderkräfte und eine ganze Menge weiterer werden ihm nachgerühmt in den ps. orphischen Lithica 271 ff. (und p. 141 ed. Abel), bes. Damigeron p. 184. — Es ist das erstemal, dass uns solche Wundersteine im griechischen Märchen begegnen; eine wie grosse Rolle ihnen darin zugefallen sein muss, können wir noch ahnen, wenn wir sehen, einen wie breiten Raum in der Superstition und „Wissenschaft" der späteren griechischen Zeit sie einnehmen [1]).

II. Vollständige Märchen oder gar Dankbarkeitsmärchen sind uns aus dem Altertum über den Storch keine mehr erhalten. — Hier möge deshalb nur noch auf zwei Punkte hingewiesen werden: zunächst auf die von den Alten so hoch gefeierte Frömmigkeit des Storchs, auf die gegenseitige innige Eltern- und Kindesliebe dieser Tiere [2]). Mit

---

[1]) Benfey, der Pantsch. I, 214 über solche Wundersteine handelt und sehr viel darüber zusammenträgt, hat doch die griechischen Quellen wieder zu wenig berücksichtigt, und so sind ihm z. B. auch Aëtites und Lychnites entgangen; vergl. ferner Oesterl. Gesta Rom. 105 und 216, 250 app. 54 p. 747. Grimm, Deutsche Sagen 453 II p. 130 ff. v. d. Hagen, Ges. abent. III p. CLXIV etc.

[2]) Überhaupt die δικαιοσύνη der Störche wird gepriesen. Hauptstellen: Soph. El. 1058 ff.; Aristoph. Av. 1355; Aristot. h. a. IX p. 615 b; Plin. X, 63; Äl. N. A. III, 23, X, 16. Babr. 13 (= Halm 100); Porph. de abst. III, 11. Philes VII, 178. M. Glycas. ann. I p. 41 A. Ambros. Hexaëm. V, 16, 55, Horapoll. II, 58; vergl. noch

dieser Vorstellung von besonders tugendhaften Tieren werden wir zu einer ganz neuen Sagenreihe geführt. Der Grundgedanke solcher Erzählungen ist immer dieser: das Tier in seiner Natürlichkeit trifft, ohne es zu wissen und zu wollen, auch auf sittlichem Gebiete stets das Rechte, es steht deshalb sittlich geradezu höher, als der durch die Kultur verdorbene, in Raffinement entartete Mensch. Eines der Tiere, an das sich solche Vorstellungen am frühesten knüpften, war, wie das Alter der obigen Gewährsmänner zum Teil deutlich anzeigt, eben der Storch. Aus derartigen Vorstellungen heraus erwachsen dann Sagen, wie die folgende, welche Älian (N. A. VIII, 20)[1]) berichtet: Als einst in Krannon eine schöne Frau, Namens Alkinoë, in Abwesenheit ihres Gemahls mit einem Diener buhlte, da warf sich der Storch, der zum Hause gehörte (ὁ πελαργὸς ὁ οἰκέτης), zum Rächer auf und blendete das Weib.

Also die Entrüstung über den entarteten Menschen, der Sitte und Gesetz gleichgültig mit Füssen tritt, lässt das sittlich noch gesunde Tier in dieser Weise selbständig handeln und die Nemesis vollziehen, für welche den Menschen das Gefühl abhanden gekommen ist. Wir werden den aus solcher Anschauung herausgesponnenen Sagen noch mehrfach wieder begegnen; namentlich Sittlichkeitsvergehen gegenüber wird dem Tier ein feineres, leichter verletzbares Gefühl zugeschrieben im Gegensatz zur Connivenz des Kulturmenschen. So wacht besonders das Haustier über die Tugend und Reinheit der im Hause wohnenden Frau[2]).

die Parömiographen s. v. ἀντιπελαργεῖν oder πελαργικοὶ νόμοι. Weiteres bei Bochart. Hieroz. III p. 85 (327). — In Thessalien ist es gesetzlich verboten, Störche zu töten. [Aristot.] Mir. ausc. 22, wo das Verbot allerdings durch die Nützlichkeit des Tieres motiviert wird. Ebenso Plut. de Is. et. Osir. 74.

[1]) Den Älian hat Apostol. (XIV, 15 p. 609) ausgeschrieben.

[2]) Verwandt ist z. B. die Nachricht des Älian (N. A. III, 42, VIII, 20, XI, 15), dass der Porphyrion sich selbst erwürgt, wenn er

III. Eine weitere Sage, die auf der Vorstellung von der „Gerechtigkeit“ der Störche fusst, berichtet Alexander von Myndos bei Älian (N. A. III, 23): wenn die Störche alt werden, ziehen sie nach den okeanitischen Inseln (bekanntlich den Inseln der Seligen), wo sie in Menschengestalt selig weiter leben zum Lohn für ihre δικαιοσύνη. Leider scheint dies die einzige derartige Nachricht, so dass wir nicht mehr erkennen können, wie weit hier etwa griechische Volksanschauung zu Grunde liegt[1]).

IV.

Wenn wir bei den Adlermärchen immerhin noch ziemlich vollständige Belege für jede der typischen Entwick-

---

bemerkt, dass die Herrin des Hauses Ehebruch treibt, wie schon Polemo erzählt hatte (fg. LIX Preller p. 108 = Ath. IX, 388 C. D.). Ebenso Dionys. ἰξευτικά I, 29 (Didot). Und zwar thut der Vogel dies auch, um die Bestrafung des buhlerischen Weibes herbeizuführen, indem er ja die That durch seinen Selbstmord „προσημαίνει τῷ δεσπότῃ“. Ähnlich die Geschichte, wie die Störche unter ihresgleichen auf Keuschheit halten. Grimm, Deutsche Sagen 492. Österley, Gesta Rom. 82 p. 725, 181 p. 742, 276 app. 80. Dann die Rahmenerzählung der indischen Çukasaptati vom Papagei, der die Keuschheit seiner Herrin behütet, und deren Ausflüsse und Parallelen (Benfey, Pantsch. I § 95). Anders gewendet vom Hahn. Österley, Gesta Rom. 68 p. 723, vergl. auch Liebrecht zu Gervas. ot. imp. p. 46 n. 156.

[1]) In dem schon oben (p. 52) berührten neugriechischen Märchen findet sich auch zu dieser Nachricht eine ungemein bestechende Parallele: Die Störche ziehen jeden Herbst nach einer fernen Insel, bewohnen dort bis zum Frühjahr ihre (im Sommer verlassene) Stadt in Menschengestalt. Vergl. übrigens auch Liebrecht zu Gervas. ot. imp. p. 31 und 157.

lungsstufen vorfanden, die beim Delphin alle so reichhaltig vertreten waren, so sind wir dagegen mit den Löwengeschichten übler daran. Die Entwicklung scheint auch hier ziemlich denselben Verlauf genommen zu haben; uns sind aber bedeutend weniger Spuren erhalten, so dass die Übergänge von einer Form zur anderen für uns vielfach verwischt sind.

I. Wir beginnen mit Älian (N. A. VII, 48 gegen Ende). Die Stelle ist corrupt, aber klar ist jedenfalls so viel: es gab eine Sage in Samos, welche von der Dankbarkeit eines Löwen handelte. Diese Sage muss von den Alexandrinern, speziell von Eratosthenes und Euphorion[1]) in irgend einem Zusammenhang mit dem „κεχηνὼς Διόνυσος“ auf Samos (dichterisch?) behandelt worden sein.

Licht bringt hier Plinius (VIII, 57) mit folgender Erzählung: Elpis, ein Samier, der auf einer Seefahrt an die Küste von Afrika verschlagen wurde, sieht am Strande plötzlich einen Löwen mit geöffnetem Rachen auf sich zukommen, worauf er sich erschreckt auf einen Baum flüchtet unter Anrufung des Dionysos. Allein als der Löwe sich darauf am Fusse des Baumes niederlegte, machte er mit seinem kläglich aufgesperrten Rachen gar nicht mehr den Eindruck eines Verfolgenden, vielmehr ergab sich, dass das Tier durch einen Knochen gepeinigt wurde, der ihm im Schlunde stecken geblieben war. Da wagte nach einiger

---

[1]) Über Eratosthenes scheint in dieser Beziehung gar nichts weiter bekannt zu sein. Über Euphorion müssen wir wohl uns zufrieden geben mit der dürftigen Notiz bei Miller. Mel. de. littér. gr. p. 49, wo als Sitz einer Glosse genannt wird: ἐν ὑπομνήματι ἀνεπιγράφῳ εἰς τὸν κεχηνότα Διονύσιον (sic!) Εὐφορίωνος. Ebenso wenig ist über die Natur des κεχηνὼς Διόνυσος selbst bis jetzt Klarheit geschaffen trotz Bernhardy, Eratosth. 87; Welcker, Götterl. II, 621; Meineke, Anal. Alex. 140. Schneider zu Callim. epigr. 49. — Einen Sinn hätte es, wenn Elpis einen κεχηνὼς λέων geweiht hätte, aber davon steht nirgends etwas.

Zeit Elpis, von Mitleid erfasst, herabzusteigen und den Knochen herauszuziehen. So lange nun noch das Schiff an der Küste blieb, brachte der Löwe dankbar seine Beute. In Samos weihte später Elpis in dankbarer Erinnerung dem „Liber pater“ einen Tempel, der infolge dieses Ereignisses den Namen des „κεχηνὼς Διόνυσος“ erhielt. — So Plinius, der leider keine Quelle angiebt. Allein es ist klar, dass wir es hier mit einer Legende zu thun haben, die recht alt sein kann. Die Sage macht ganz den Eindruck einer ätiologischen, die aus dem Namen des Tempels oder aus einem von Elpis geweihten Bildwerk herausgesponnen sein mag. Für einen derartigen Charakter der Sage spricht auch ihre Behandlung durch die Alexandriner.

Das Schema des Märchens ist das gewöhnliche, uns nun zur Genüge bekannte; über den Zug, dass das Tier zum Zeichen der Dankbarkeit seine Jagdbeute bringt, vergl. oben p. 23/24. Die Art und Weise, wie der Löwe sich dem fliehenden Elpis nähert und als selbst hilfsbedürftig zu erkennen giebt, scheint für alle diese Erzählungen typisch gewesen zu sein, denn sie wird uns bei dieser Art Löwenmärchen durchweg begegnen. Auch das Motiv, dass ein Tier durch einen im Halse steckenden Knochen gepeinigt wird und Erlösung sucht, steht nicht vereinzelt, man vergl. z. B. die vielfach überlieferte Fabel vom Wolf und Reiher (Kranich) Babr. 94 (= Halm 276 und 276b. Fur. 94. 102 C. 144 und p. 342, Knöll 84)[1]).

In demselben Kapitel bringt Plinius (VIII, 56) noch eine ähnliche Erzählung, wieder ohne Quellenangabe (er bemerkt nur, dass ein Bild in Syrakus das Ereignis darstelle). Auf einen Syrakusaner, Namens Mentor, kommt in Syrien ein Löwe bittend zu. Zuerst flieht Mentor, nachher aber bemerkt er, wie das Tier ihm zu schmeicheln sucht, er

---

[1]) Indes darf man diese Fabel schwerlich mit der Geschichte vom Krokodil und τρόχιλος identifizieren, wie Jak. Grimm, Reinh. Fuchs CCLXXXI will.

fasst sich ein Herz und erblickt nun an der Tatze eine geschwollene Wunde, das Tier hatte sich einen Dorn in den Fuss getreten. Mentor befreit es von der Ursache seines Schmerzes.

Der Schlusszug von der Dankbarkeit des Löwen, der in irgendwelcher Form vorgekommen sein muss, fehlt bei Plinius [1]). An die Stelle des Knochens im Halse ist hier ein Dorn im Fusse getreten — ebenfalls ein Motiv, das in der äsopischen Fabel anders gewendet wiederkehrt, so in der Fabel vom Esel und Wolf (Babr. 122 = Knöll 106, Halm 334, 334 b, c, Cor. 259 und p. 390, Fur. 134, Doxopater bei Walz Rhet. gr. II, 172), dann vom Pferd und Löwen (Romulus III, 2, Phädr. Dressl. VIII, 3).

II. An diese beiden schliesst sich denn auch die Geschichte von Androclus, die bekannteste und berühmteste aller Löwengeschichten. Wenn es nur auf die Zahl der Zeugen ankäme, müsste dieselbe unbedingt als wahr angesehen werden, denn sie wird uns von mehreren Gewährsmännern, die sich zeitlich ziemlich nahe stehen (Seneca, Apion [Phädrus]) berichtet [2]). Dabei fällt zunächst auf, dass Plinius, der doch auch Zeitgenosse des Ereignisses war, dasselbe unter seinen vielen Löwengeschichten gar nicht erwähnt; indessen ist daraus noch nichts zu folgern.

Die für uns älteste Quelle ist keine gerade sehr vertrauenerweckende [3]), nämlich Apion, der sie im fünften Buche seiner Αἰγυπτιακά erzählt hatte (nach Gell. N. A. V, 14 [=FHG III, 510 fg. 5]). Er erweist sich auch hier als ein Mann, der sich auf effektvolle Erzählung versteht:

---

[1]) Schliesslich ist es übrigens schon Dankbarkeit genug, wenn das Raubtier, wie in der äsopischen Fabel, den Wohlthäter heil und unversehrt entlässt.

[2]) Brehm, Tierl. I, 369. 378 lässt nicht ganz klar erkennen, ob er die Androclusgeschichte für an sich möglich hält oder nicht.

[3]) cfr. Lehrs, Quaest. epic. p. 5, 6, 17.

er führt uns gleich mitten in den Circus maximus, wo er als Zuschauer bei einem Tierkampfe selbst mit erlebte, wie ein Sklave Namens Androclus von einem riesenhaften Löwen, dem er einst einen Dorn aus dem Fuss gezogen hatte, in wunderbarer Weise wieder erkannt und beschützt wurde. Der Kaiser, den, wie alle Zuschauer, das Ereignis in das grösste Erstaunen versetzt hat, lässt den Sklaven rufen und sich die Vorgeschichte ausführlich erzählen, um schliesslich dann der allgemeinen Stimmung nachzugeben und dem Androclus samt seinem Löwen die Freiheit zu schenken. Apion will dann noch selbst mitangesehen haben, wie Androclus, seinen zahmen Löwen an der Hand, die Strassen der Stadt durchzog.

Mit dieser Erzählung stimmt in den Hauptsachen die des Älian (N. A. VII, 48) vollkommen überein. Allein die naheliegende Vermutung, Älian möchte den Apio ausgeschrieben haben, bestätigt sich bei näherer Prüfung nicht. Zunächst besteht schon in der Anordnung der Erzählung ein Hauptunterschied: während Älian die Ereignisse von Anfang an, von der Flucht des Androclus in die Wüste bis zu seiner Freilassung nach dem wunderbaren Wiederfinden vollkommen in der zeitlichen Reihenfolge berichtet, geht Apion, wie erwähnt, gleich in medias res. Diesen Vorteil hätte ein Älian sicher aus seiner Quelle mit herübergenommen. Ausserdem bestehen noch in einer Reihe von Einzelheiten zwischen beiden kleinere Widersprüche, man vergl. z. B.

Apion (b. Gell.).	Äl.
servum viri consularis.	τὸν δεσπότην ὄντα τῶν ἐκ τῆς Ῥωμαίων βουλῆς.
consilium fuit mortem quaerere.	Davon weiss Älian nichts.
Nam quas venabatur feras, membra opimiora ad specum mihi subgerebat, quae ego ignis copiam non habens, meridiano sole torrens edebam.	Älian einfach: ὁ δὲ ἑαυτῷ ὤπτα.

Apion (b. Gell.).	Äl.
umgekehrt Apion einfacher: ubi vitae ferinae me pertaesum est.	εἶτα ὑπεράγαν κουριῶν καὶ ὀδαξησμῷ βιαίῳ κατειλημμένος.

Das Wiedererkennen schildert dann Apion weit ausführlicher. Nur Älian angehörig ist weiterhin der Zug, dass man den Androclus für einen Zauberer hält und daher noch einen Panther auf ihn loslässt, der aber vom Löwen zerrissen wird. Endlich lässt bei Älian einfach „ὁ διδοὺς τὰς θέας" den Sklaven zu sich rufen (die Freilassung wird überhaupt nicht mehr ausdrücklich erzählt). Auch hier hätte sich Älian den „Cäsar" [1]) nicht entgehen lassen, falls seine Quelle denselben geboten hätte.

Demnach ist Apion nicht Älians Quelle, woher also dieser die Erzählung hat, muss dunkel bleiben. Da aber beider Erzählungen in den Hauptzügen durchaus übereinstimmen, so repräsentieren sie jedenfalls sagengeschichtlich nur eine Überlieferung, geben beide dieselbe Version des Märchens vom dankbaren Löwen wieder. Denn dass wir es mit einem Märchen zu thun haben, bedarf wohl angesichts der vielen jetzt vorliegenden, vollkommen analogen Märchen keines Beweises mehr. Interessant ist gegenüber den bisherigen Vertretern hier die Häufung der Dankbarkeitszüge: der Löwe bekundet seine Dankbarkeit zuerst lange Zeit durch die Überbringung der Beute, später dann durch die Rettung aus Lebensgefahr.

Aber ganz anders lautet eine andere, ebenfalls noch zeitgenössische Überlieferung: Seneca (de benef II, 19) berichtet nämlich, er habe im Amphitheater einen Löwen gesehen „qui unum e bestiariis agnitum, cum quondam eius fuisset magister, protexit ab impetu bestiarum." Wo bleibt

[1]) Dieser „Cäsar" muss also Zeitgenosse des Apion sein. Welcher? wird nicht zu bestimmen sein, wenigstens verstehe ich nicht, mit welchem Rechte Luc. Müller, De Phaedri et Aviani fabulis p. 14 ausdrücklich von Caligula reden kann.

bei Seneca die ganze Erzählung von der Heilung des Löwen? Von all den Dingen, welche bei Apion-Älian der Wiedererkennung im Cirkus vorangehen, Flucht des Sklaven — Dornausziehen — Zusammenleben in der Wüste — neue Gefangenschaft des Sklaven u. s. w. —, von alle dem findet sich bei Seneca keine Spur, er weiss nur von einer Wiedererkennung zwischen einem Löwen und seinem früheren Wärter.

Nun mag eine derartige wunderbare Erkennungsscene, wie sie Seneca berichtet, in Rom im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung wirklich stattgefunden haben. Aber als dies wundersame Ereignis, das natürlich Sinn und Geist der Zeitgenossen nicht wenig erregen musste, in den Strom der mündlichen Überlieferung hineingezogen wurde, da vollzog sich ein in der Sagenbildung auch sonst häufiger Prozess: das Ereignis blieb haften und fest, aber mit demselben wurde ein ganz anderes αἴτιον verknüpft: die ganze Geschichte von der Heilung und Dankbarkeit des Löwen. Dass gerade dies Märchen in anderen Fassungen weit älter ist, als in der Androclusgeschichte, haben wir oben gesehen, natürlich waren die beiden uns zufällig erhaltenen Vertreter nicht die einzigen ihrer Art[1]. Schwerlich hat Apion selbst

[1]) Im eigentlichen Märchen war die Sache gewissermassen ganz natürlich, denn hier hat das Tier menschliche Empfindung und menschliche Sprache sogar; wer Phantasie hat, mag sich also immerhin ein Märchen ausmalen, in dem ein Löwe dem Wanderer entgegentritt und denselben bittet, ihn von dem Dorn in seiner Pranke zu befreien, in ähnlicher Weise wie dies z. B. in einer Reihe von Geschichten bei Benfey, Pantsch. I § 71 geschieht. Vergl. ferner Österley, Gesta Roman. 104 p. 728 (anders 216 app. 20 p. 744 und 278 app. 82 p. 749). Kirchhof, Wendunmut I, 203. — Buddhist. Legende. Benfey, Pantsch. I, 210/211. Ugobardus Sulmon. XLI ed. Dressler (in Distichen nach Romulus). — Auch der heil. Hieronymus zieht einem Löwen einen Dorn aus dem Fuss, derselbe erweist sich dann in einer ganz merkwürdigen Weise dankbar, die an die Geschichte von Hanno (unten p. 66) erinnert (vergl. Hieronymi opera ed. Vallarsi XI p. 260 und 277).

gewissermassen den Sagenschöpfer gespielt, indem etwa er an die wirklich vorgefallene Anekdote das alte Märchen hing, vielmehr wird er die Verbindung schon vollzogen, das neue Märchen schon fertig (mündlich oder gar schriftlich) vorgefunden haben.

II. In dieser Form aber muss das Märchen typisch geworden sein, und so taucht es zuerst wieder auf, ohne Zeit, Orts- und Personenangaben, als einfache, lehrhaft zugestutzte Tiergeschichte bei Romulus III, 1. Hier ist der Held kein entlaufener Sklave, sondern ein Hirte. Derselbe zieht dem Löwen den Dorn aus der Wunde, aber nachher ist keine Rede mehr von einem Zusammenleben beider, sondern wir hören einfach: „leo sensit refrigerium et pro pretio medicinae manum pastoris lingua linxit; assedit lateri eius, paulisper resumpsit virtutem et abiit incolumis“ (vergl. übrigens oben p. 58). Später wird dann der Hirte wegen irgend eines Verbrechens in den Cirkus gebracht, um den Bestien vorgeworfen zu werden, worauf die Wiedererkennung erfolgt. Auf das Drängen des erstaunten Volkes hin findet auch hier die Freilassung statt, worauf aber die beiden sich wieder trennen: „leo ad silvam et pastor ad sua propria“. Also auch hier von Apion-Älian abweichend.

An sich ist es ja nicht unmöglich, dass diese Fabel des Romulus auf Phädrus selbst zurückgeht, zumal dieser mehrfach zeitgenössische Anekdoten verwendet hat. Dann wäre gegen eine Rekonstruktion, wie sie z. B. Dressler (app. II, 14) versucht, sachlich nichts einzuwenden[1]).

[1]) Lucian Müller, Phaedr. fabb. nov. IX benützt zur Rekonstruktion den Gellius, so dass bei ihm alle dem Romulus (bezw. Phädrus) eigentümlichen Züge, die von uns als eben seine Sagenfassung von der Gellianischen scheidend hervorgehoben worden sind, verwischt und zerstört sind. Was L. Müller so geschaffen hat, ist sehr hübsch, hat aber keinen Anspruch mehr darauf, für phädrianisch zu gelten; es ist eine Phantasiefabel aus Romulus und Gellius.

Wie dem nun auch sein mag, jedenfalls haben wir in den beiden Kernpunkten (Dornausziehen — Wiedererkennung im Cirkus) Übereinstimmung mit Apion-Älian, also ohne Zweifel dieselbe Sage hier wie dort. Aber es fehlen alle die Einzelheiten, welche der Apionschen Darstellung ihr historisches Kolorit gegeben hatten: wir hören nichts mehr vom Sklaven eines Konsulars Namens Androclus, lange dauerndem Zusammenleben, Eingreifen des Cäsar u. s. w. Bei Romulus erscheint die Sage wieder als einfaches Märchen, das sich zwischen dem Hirten und dem Löwen abspielt.

IV. Weitere Formen des Märchens vom dankbaren Löwen scheinen aus der griechisch-römischen Welt nicht überliefert zu sein. Etwas einigermassen Dahingehöriges taucht noch auf bei Älian (N. A. III, 21), aus einem gewissen Eudemos geschöpft, über den wir nichts Näheres wissen (vergl. FHG II, 20 Anm.)[1]. Die Geschichte spielt auf dem Pangaiongebirge in Thracien. Dort gelang es einmal einem Bären, in Abwesenheit der alten Löwen die Jungen zu töten. Als die beiden Alten (ὁ πατὴρ καὶ ἡ μήτηρ) zurückkamen und ihre Brut ermordet vorfinden, eilen sie dem Bären nach, um Rache zu nehmen. Der aber flüchtet sich auf einen Baum. Da blieb die Löwin unter demselben liegen, während dessen der Löwe forteilt, um Hilfe zu holen. Er begegnet einem Holzhauer, weiss demselben alle Furcht zu benehmen, und ihn schliesslich auf geschickte Weise dahin zu bringen, dass er ihm mit seiner Axt zu dem Baume folgt und den Baum umhaut. Darauf wird der Bär natürlich zerrissen, den Mann aber geleitet der Löwe wieder unversehrt aus dem Walde heraus.

Die Geschichte gehört zu jener weitverbreiteten Gattung, welche die Klugheit der Tiere feiert; aber in einzelnen

---

[1]) Die Erzählung ist schon von Prantl a. a. O. p. 76 als Märchen erkannt worden.

Zügen steht sie unseren Dankbarkeitsmärchen ungemein nah. Der Löwe bringt den Mann wieder heil aus dem Walde, benimmt sich also auch hier gegen seinen Retter in derselben Weise wie oben gegen Mentor (vergl. auch p. 58. 62 und unten p. 69). Die Art und Weise, wie der Löwe dem Holzhauer die Furcht benimmt, ihm verständlich macht, was er eigentlich will und ihn zum Mitgehen bringt, deckt sich vollkommen mit den Geschichten von Elpis, Mentor, Androclus[1]).

V. Nun sollten wir erwarten, auch reichliche Spuren weiterer Entwicklungsformen finden zu können, wo doch offenbar das Märchen vom dankbaren Löwen zu den weit verbreiteten und vielerzählten gehörte. Allein Erzählungen von Liebe zwischen Mensch und Löwe, vollends vom freiwilligen Tode des Tiers sind für uns nicht nachweisbar, sind vielleicht auch nie vorhanden gewesen. Soweit scheint das ἦθος des Löwen immer gewahrt geblieben zu sein.

Dagegen mag begreiflicherweise Dichtung und Wahrheit leicht und schon recht früh in einander übergegangen sein in den vielen Nachrichten, die wir über gezähmte Löwen, ihr Zusammenleben mit Menschen u. s. w. haben.

Lehrreich ist für uns in dieser Beziehung ein Bruchstück einer recht alten derartigen Geschichte, welche Theon aus dem Zopyrus des Phädon mitteilt (progymn. b. Spengel, Rhet. II, 75), — lehrreich, sofern sie deutlich erkennen lässt, wie leicht aus Erzählungen vom Zusammenleben eines Tiers mit einem Menschen sich die Sage vom ἔρως beider herausbilden konnte. Der jüngste Sohn des Perserkönigs schenkte einem Knaben einen jungen Löwen. Dieser folgte dann dem Jüngling überall hin, so dass die Perser sagten,

[1]) Dass das Tier in seiner Verlegenheit gerade den δρυτόμος um Hilfe angeht, ist natürlich ein sehr naheliegender Zug, der in der äsop. Fabel anders gewendet wiederkehrt, vergl. Babr. 50 (= Halm 35, Knöll 41 F. 10. C. 127 p. 70 und 329 S. 22).

der Löwe liebe den Knaben[1]). Leider bricht damit Theon ab, so dass wir von der Erzählung nichts Weiteres mehr erkennen können[2]).

In den weiteren Nachrichten über Löwen, welche mit Menschen zusammenleben, können wir wenigstens heute nichts anderes mehr erkennen als einfache παράδοξα, möglich bleibt dabei natürlich immer, dass manchen dieser Nachrichten in Wirklichkeit alte, missverstandene Märchen zu Grunde lagen. So fehlt für uns jeder märchenhafte Zug in Notizen, wie sie Älian N. A. V, 39 bringt; es ist dies eine einfache Aufzählung berühmter zahmer Löwen[3]).

Diodor berichtet (I, 47) aus Ägypten von dem Bilde eines zur Seite des Königs kämpfenden Löwen. Das werde mit Recht bezogen auf die Geschichte vom Könige Osymandyas, der sich einen Löwen aufgezogen und derart gezähmt habe, dass er ihm in den Schlachten half und alle Feinde verjagte. Aus anderer Quelle berichtet dasselbe Tzetzes (Chil. III, 892, IV, 619), bei dem Osymandyas als „βασιλεὺς τῶν Σύρων" erscheint, bei dem auch der Löwe ausdrücklich „ἀνθ' ὧν αὐτὸν ἐξέτρεψε, χάριτος μεμνημένος" seinem Herrn hilft. Damit streifen derartige Sagen schon wieder sehr nahe an unsere Dankbarkeitsmärchen.

VI. Dagegen führt uns m. E. eine andere, mehrfach überlieferte und zunächst schwer zu durchschauende Erzäh-

1) ὥστε οἵ γε Πέρσαι ἐρᾶν ἔφασαν τοῦ παιδὸς αὐτόν.

2) Liebe des Löwen, aber in ganz anderer Wendung und deshalb nicht hier beizuziehen, finden wir in der bekannten Fabel Babr. (Eberh.) 98 (= Halm 249, Knöll 76. C. 221 und p. 375 F. 110 S. 138, Nikephoros Basil. bei Waltz, Rhet. Gr. I, 426, Georgios ibid. I, 551). Dieselbe erscheint schon und zwar als eine alt überlieferte bei Diod. IX, 25.

3) Löwe der Berenike (vergl. Tertull. de anima 24), des Onomarchos, Tyrannen von Katana, des Sohnes des Kleomenes. Zahme Löwen im Tempel der Anaïtis, Äl. N. A. XII, 23, vergl. auch Lamprid. Heliogab. 21 und 25.

lung in eine ganz andere Sagengruppe; ich meine die Geschichte von Hanno und seinem Löwen. Älteste Quelle derselben ist für uns Plinius (VIII, 55). Hanno, ein Karthager aus einem der vornehmsten Geschlechter, hatte es zuerst gewagt, einen Löwen zu zähmen und der Welt vorzuführen, wurde aber infolge dessen vor Gericht gestellt und wegen staatsgefährlicher Zauberei [1]) verurteilt. — Ein wenig verschieden berichtet Plutarch (praec. ger. reip III, 799 F.): als Hanno in den Feldzügen einen Löwen als Lasttier benützte, beschuldigten ihn die Karthager, nach der Tyrannis zu streben und verbannten ihn.

Wieder anders berichtet die Sage Maximus Tyrius (diss. II, 3) [2]): Hanno hatte den Löwen, den er ganz jung gefangen und aufgezogen hatte, gezähmt, indem er ihn ganz widernatürlich hielt („διαίτῃ νόθῳ") und fütterte, so dass ihm das Tier schliesslich Lasten trug wie ein Esel. Die Karthager aber, die sich von einem Manne, der aller natürlichen Gesetze so sehr zu spotten schien, des Schlimmsten versahen, töteten ihn. (Plut. hatte nur von Verbannung berichtet.)

Schon nach der Zahl unserer Quellen, die, wie die Abweichungen zeigen, jede eine selbständige Überlieferung repräsentieren, muss die Sage eine sehr verbreitete gewesen sein. Was aber liegt ihr zu Grunde? Ich denke, es muss in die Augen springen, wie selbst in der verwaschenen und beinahe verdrehten Fassung, welche unsere Quellen der Sage

---

[1]) Plinius drückt sich etwas geschraubt aus: „damnatusque illo argumento, quoniam nihil non persuasurus vir tam artificis ingenii videbatur, et male credi libertas ei cui in tantum cessisset etiam feritas."

[2]) Er nennt den Namen nicht ausdrücklich, meint aber zweifellos Hanno. Die Geschichte mag zu den stehenden Paradestücken der nachchristlichen Rhetorik gehört haben, wie auch die sophistische Fassung beweist. — Maximus selbst wurde ausgeschrieben von Apostol. X, 61 s. v. Λέων τὴν τρίχα, ὄνος τὸν βίον. — Älian N. A. V, 39 berichtet nur, dass Hanno einen lastentragenden Löwen hatte.

geben, doch noch immer Eines kräftig durchleuchtet: das Werk Hannos, diese wundersame Zähmung, wird einerseits als etwas Naturwidriges, aber andererseits auch als etwas Übermenschliches, Übernatürliches hingestellt. Und damit reiht sich unsere Sage jenen vielen anderen wundersamen Tierzähmungen an, welche die Legende ihren Wunderhelden nachzurühmen liebt. So bilden einen der ältesten Bestandteile der Pythagoraslegende solche Geschichten, wie sie Jamblich § 60 ff., Porphyr § 23 ff. übereinstimmend nach Nicomachus erzählen[1]: von der Zähmung der daunischen Bärin, der Folgsamkeit des tarentinischen Stiers und des olympischen Adlers, schliesslich dem schon oben (p. 8) berührten Wunder beim Fischzug. Es mag Zufall sein, dass wir bei Pythagoras nur gerade über diese Tiere Legenden haben, denn im Leben des Apollonius, das doch in vielen Zügen dem des Pythagoras nachgedichtet ist, finden wir einmal das Auftreten eines wunderbar zahmen Löwen. (Philostr. Apoll. Tyan. V, 42.) Doch ist in diese Geschichte noch manches mitverquickt, wie Vorstellungen vom Verständnis der Tiersprache und von der Seelenwanderung: zu Apollonius wird in Ägypten ein Löwe von wunderbar zahmem Wesen geführt. Derselbe ist in keiner Weise mehr blutdürstig, nährt sich bloss von Honigkuchen, Brot, gekochtem Fleisch etc., kurz von rein menschlicher Kost. — Hier hätten wir also wieder die παράνομος τροφή und νόθος δίαιτη, die uns vom Löwen des Hanno her bekannt ist. — Der Löwe kommt auf Apollonius zu, knieet vor ihm nieder u. s. w., bis Apollonius, der des Löwen Sprache versteht, schliesslich erklärt, dass in dieser Bestie jetzt die Seele des alten Ägypterkönigs Amasis wohne und das Tier den Priestern zur Verehrung übergiebt[2].

[1]) Über das Quellenverhältnis dieser Erzählungen und weitere Parallelen vergl. Rohde, Rh. M. 27 p. 29 f.

[2]) Ähnlich wird die Sache als übernatürliches Ereignis empfunden, wenn unter einer Reihe von portenta angeführt wird:

VII. Was wir sonst noch von Löwengeschichten finden, erweist sich als in keiner Weise mehr märchenhaft, es sind wirkliche παράδοξα jener alten Naturhistoriker, lehrreich für uns nur noch, sofern auch sie Züge des Löwen behandeln, die in den Märchen wieder eine Rolle spielen. So wird das treue Gedächtnis des Löwen in ein möglichst helles Licht gesetzt durch Erzählungen von folgender Art z. B.: Einen Jüngling, der ihn verwundet hatte, erkennt der Löwe noch nach einem Jahre wieder und zerreisst ihn. Die Geschichte, die man gleichsam als negatives Gegenstück zur Androclussage bezeichnen möchte, stammt aus Juba[1]). Ähnlich wird die Grossmut des königlichen Tiers durch eine Reihe Erzählungen zu bestätigen gesucht, auf welche hier nur hingewiesen werden mag. (Vergl. Plin. VIII, 48, Solin 27, 16, Äl. N. A. III, 1 aus Juba?); über die ebenfalls hierher gehörige Fabel vom Löwen und der Maus s. unten[2]).

VIII. Alle diese versprengten Splitter zeigen uns doch immerhin, welch kräftiger Trieb gerade in jenen Fabeleien über den Löwen wohnte und sich äusserte. Wir haben dafür auch noch einen weiteren Beweis, sofern die Märchen, inhaltlich übereinstimmend, auch anderen Tieren nacherzählt wurden; vor allem ist ein Tier in der griechischen Vorstellung immer dem Löwen sehr nahe gestanden: der Panther. Eine ganze Reihe von Zügen, welche dem Löwen nach

---

quatuor praeterea leones mansueti sponte se capiendos in Arabia praebuerunt. vit. Ant. Pii 9, 5.

[1]) Daraus schöpfte Äl. N. A. VII, 23, vergl. Plin. VIII, 51.

[2]) Auch als sittliches Tier wurde der Löwe gerühmt, wie wir dies schon ähnlich oben vom Storchen kennen gelernt haben (p. 53 f.), er bestraft die Löwin, wenn er erkennt, dass dieselbe sich mit einem Panther eingelassen hat, nach Plin. VIII, 42. Eine gewisse Gerechtigkeit des Löwen bildet den Gegenstand eines Geschichtchens, das Älian (N. A. IV, 45, daraus Apostol. X, 54) aus Eudemos (s. o. p. 63) mitteilt.

griechischer Anschauung zunächst allein eigentümlich sind, finden wir auf ihn übertragen (cfr. Prantl a. a. O. 64/65), so dass er, mythologisch gesprochen, geradezu für eine Hypostase des Löwen gelten kann. Und diese Hypostasierung ist auch bei unseren Dankbarkeitsmärchen eingetreten, wovon uns noch zwei Proben erhalten sind. Die erste bietet Plinius (VIII, 59) aus einem sonst nicht näher bekannten Demetrius physicus. Ein Pantherweibchen[1]) nähert sich einem Philinus, der natürlich erschreckt die Flucht ergreift. Aber als das Tier näher kommt, stellt sich heraus, dass dasselbe hilfsbedürftig ist: seine Jungen waren in eine Grube gefallen. Philinus rettet dieselben schliesslich und wird von den dankbaren Tieren — hier wieder der matte, aber uns nun genügend bekannte Schlusszug (p. 58. 62. 64) — unversehrt aus dem Walde geleitet.

Pointierter erscheint dieselbe Geschichte bei Phädrus III, 2 und Romulus IV, 5: Hirten wollen einen Panther, der in eine Grube gefallen war, töten; nur einige wenige fühlen Mitleid und werfen ihm Brot hinab. Bei Nacht aber gelang es dem Tier, aus der Grube zu entkommen. Wenige Tage darauf bricht der Panther in dem Gehöfte ein, tötet Herde und Hirten — nur die wenigen, die ihm geholfen hatten, verschont er aus Dankbarkeit.

Besser als die Fassung des Plinius ist diese weitaus; aber ob darum auch älter, ist sehr die Frage. Jedenfalls aber sind derartige Erzählungen von der Dankbarkeit und Grossmut des Panthers gegenüber den inhaltlich ganz entsprechenden Löwenmärchen als jünger zu betrachten, es sind einfach Analogiebildungen nach diesen. Denn was beim Löwen durchaus passend und angemessen war — die Grossmut, ist beim Panther nicht recht verständlich und

[1]) Die Weibchen galten für gefährlicher als die Männchen, vergl. Aristot. h. a. IX p. 608, Äl. N. A. IV, 49. „Die Künstler stellen den dionysischen Panther mit Vorliebe als Weibchen dar", Keller, Tiere d. klass. Altert. 153 mit Note 193. 194.

auch nicht ursprünglich; es ist hier dieser Zug des Löwen auf den Panther übertragen, so gut wie sonst manch anderer (vergl. Prantl a. a. O. 64/65).

V.

Die Überlieferungen über die Haustiere bilden unter den griechischen Tiermärchen eine ganz besondere Gruppe, die scharf von den bis jetzt behandelten geschieden werden kann und muss. Zunächst zwar finden wir auch hier eine ganze Reihe von Geschichten, welche den Dankbarkeitsmärchen vollkommen analog zu sein scheinen, aber es ergiebt sich bei näherer Prüfung ein tiefgreifender Unterschied. Dort hatten wir als Kern und Wurzel aller Formen ein ganz bestimmtes Schema erkannt: das Tier, welches gelegentlich vom Menschen gerettet worden war, erweist sich diesem später einmal dankbar durch eine ganz unerwartete und wunderbare Rettung.

Nun werden auch von den Haustieren eine Menge ähnlicher Geschichten überliefert, aber hier erweist sich die naheliegende Annahme, es möchten ebenfalls solche Märchen zu Grunde liegen, als durchaus trügerisch. Zunächst ist unter den Erzählungen über die Haustiere bei aller Ähnlichkeit doch keine einzige, in welcher die Formel des Dankbarkeitsmärchens rein zum Ausdruck kommt. Vielmehr werden wir, falls wir alle diese Erzählungen zu analysieren versuchen, niemals auf ein Märchen kommen, das etwa zu Grunde läge: es sind einfach von Anfang an wirkliche παράδοξα.

Die Gründe dafür sind verschiedene. Zunächst ist einmal das Ausserordentliche, Wunderbare, Seltsame, das,

was dem gewöhnlichen nüchternen Leben möglichst entgegengesetzt ist, das wahre Element des Märchens. Je fremder also dem dichtenden Geiste etwas ist, um so leichter kann es ihm im Lichte des Wunderbaren erscheinen, um so leichter zum Märchen werden. Je vertrauter auf der anderen Seite etwas uns durch tägliche Gewohnheit ist, um so nüchterner erscheint es unserer Phantasie. Darum haben in der Märchendichtung zu allen Zeiten die Haustiere eine geringere Rolle gespielt, als z. B. die majestätischen (Löwe, Adler) oder die unheimlichen (Schlange, Drache) [1]).

Im eigentlichen Märchen fallen ferner die Handlungen des Tieres vollkommen aus seiner Natur heraus, es handelt nach völlig menschlichen Motiven, wie Dankbarkeit, Liebe u. s. w..

Dagegen wenn einem Haustiere menschliche Motive für irgendwelche Handlung beigelegt werden, kann deshalb dessen wahre Natur vollkommen gewahrt bleiben; Hund, Pferd, Elephant u. s. w. sind nun einmal wirklich ungemein treue und kluge Tiere. In einer Geschichte, welche also diese wirklich vorhandenen Eigenschaften jener Tiere feiert, liegt an sich noch gar nichts Märchenhaftes, sie kann ja zunächst ganz gut wirklich passiert sein [2]). Sie ist dann ein wirkliches παράδοξον d. h. die Erzählung eines Ereignisses, das zwar wirklich geschehen ist, aber doch als eine

---

[1]) Erst in der nicht mehr naiven, irgendwie tendenziösen (lehrhaften, satirischen, karrikierenden) Dichtung treten auch die Haustiere in grösserem Umfange auf.

[2]) Es mag übrigens hier gestattet sein, wieder darauf hinzuweisen, wie nebensächlich für den Sagenforscher der Gesichtspunkt ist, ob eine Sage in letzter Linie auf eine wahre Thatsache zurückgeht oder nicht. Es ist dieser Umstand ja völlig gleichgültig für das Wachstum und die Veränderungen der Sage während ihres Umlaufens; sie wird eben genau so, wie die der Phantasie entsprungenen unwillkürlich umgeformt und ausgestaltet, erweitert oder verstümmelt werden.

auffallende und wunderliche Ausnahme von dem erscheint, was wir sonst aus der Natur wissen.

Dazu kommt aber doch noch ein Weiteres. Dieselben Gesetze, welche die Ausbildung und Umgestaltung der echten Märchen herbeiführen, müssen jetzt auch auf die ursprünglichen Paradoxa wirken und zwar ist die Wirkung eine doppelte. — Der sagengestaltende Trieb erzeugt einfach neue Geschichten nach dem Muster der vorhandenen oder er führt zur Ausgestaltung der vorhandenen, indem eine Reihe märchenhafter Züge von den echten Märchen entlehnt und auf solche Paradoxa übertragen werden. Begünstigt wird dieser Vorgang durch ein sehr begreifliches Streben, das Wundersame möglichst zu steigern. So wächst aus der Anhänglichkeit des Tieres der ἔρως heraus, aus seiner Trefflichkeit die Vorstellung übermenschlicher Sittenstrenge und ähnliches. Das schliessliche Produkt einer solchen Entwicklung wird freilich den echten Märchen sehr ähnlich sehen; um so mehr müssen wir uns klar machen, auf welch entgegengesetzten Wegen man zu dieser Ähnlichkeit gelangt ist. Während wir oben sahen, wie aus ursprünglichen Märchen schliesslich παράδοξα wurden, sind die „Märchen von Haustieren", die uns jetzt beschäftigen sollen, alle aus ursprünglichen παράδοξα herausgewachsen.

Bei der Fülle von Geschichten über Hunde[1]) wird es ratsam sein, die einzelnen in Gruppen zu ordnen; innerhalb dieser noch scheiden zu wollen, wäre verlorene Mühe.

I. An sich gar nichts Märchenhaftes liegt in den sehr zahlreichen Erzählungen von besonderer Treue und Anhänglichkeit des Hundes. Einzelne Fälle erfreuten sich natürlich besonderer Beliebtheit, so z. B. die Geschichte vom Hunde des Xanthippus, der 480 bei der Auswanderung von

[1]) Ganze Listen von solchen bei Plin. VIII, 141 ff. Pollux V, 42 ff. Tzetz. Chil. IV, 211 ff.

Athen nach Salamis seinem Herrn nachschwimmt und schliesslich dort am Strande verendet[1]).

Am häufigsten ist das Motiv so verwertet, dass der Hund als Lebensretter seines Herrn erscheint[2]). Eine ganze Liste solcher Erzählungen bietet Plinius (VIII, 144)[3]).

Hierher gehören auch die zahlreichen Nachrichten von Hunden, welche im Kampfe mithelfen: in der Schlacht bei Marathon war ein solcher im athenischen Heere (Äl. N. A. VII, 38). Ganze Völkerschaften lassen sich im Kriege von Hunden helfen, die Castabalenser, Colophonier (Plin. VIII, 142, 143, Solin 15. 9), Cimbern (Plin. a. a. O.), Magnesier, Hyrkanier (Äl. N. A. VII, 38)[4]).

Oder es wird neben der Treue besonders die Wachsamkeit des Hundes hervorgehoben, so in der von Älian (N. A. VII, 29) erzählten Geschichte: Ein Kolophonier

[1]) Plut. Themist. 10. Cato mai. 5. Daher der Name Κυνὸς σῆμα. Vergl. auch Tzetz. Chil. IV, 182 ff. (IV, 646), der sich auch noch auf einen Asklepiades beruft und berichtet, dass Polygnot oder Nikon (?) in der Stoa Poikile die Sache dargestellt hatte. — Älian (N. A. XII, 35) weiss von mehreren Hunden zu berichten mit Berufung auf Aristoteles und Philochoros.

[2]) So z. B. in den ps. orphischen Lithica (103 ff.), daraus dann Tzetzes Chil. IV, 279. 670, der den Erzähler Orpheus nennt. Anders gewendet ist der Zug in der Erzählung vom Hunde des Nicomedes (Plin. VIII, 144; Tzetz. Chil. III, 963. IV, 265 aus Arrians Βιθυνιακά).

[3]) Plinius schreibt an der Stelle auch: „memorat et Pyrrhum Gelonis tyranni canem Philistus", ohne anzugeben, was denn eigentlich Philistus von diesem Hunde berichtet habe. Wahrscheinlich ist an die mehrfach überlieferte Erzählung zu denken, dass Gelon träumt, er werde vom Blitze erschlagen und infolge dessen im Traume laut aufschreit. Dadurch aufgeschreckt, eilt der Hund wie zur Abwehr seines Herrn herbei, weckt durch sein heftiges Gebell denselben und erlöst ihn so von der Angst. (Äl. N. A. VI, 62. V. H. I, 13. Tzetz. Chil. IV, 266.) Ganz dasselbe berichtet Pollux V, 42 von einem Hunde des Pyrrhus von Epirus.

[4]) Den vertriebenen König der Garamanten führen 200 Hunde aus der Verbannung im Kampfe zurück. Plin. a. a. O.

reiste mit seinem Sklaven, der die Geldbörse trug, nach Teos[1]. Als der letztere unterwegs die Börse verlor, blieb der Hund darauf sitzen, während jene, ohne etwas zu bemerken, weiterzogen. Erst in Teos erkannten sie, dass ihnen ihr Geld fehle und als sie endlich unverrichteter Dinge sich auf den Heimweg machen mussten und an die Stelle zurückkamen, wo der Beutel liegen geblieben war, finden sie den Hund noch darauf sitzend. Wie das treue Tier sie erblickt, verendet es vor Hunger. — Es ist klar, dass wir in der Odyssee das Vorbild für alle derartigen Geschichtchen zu suchen haben, wie ja selbst Älian an der Stelle auf Argos hinweist.

II. Noch gesteigerter erscheint dann die Treue, wenn dieselbe über das Leben des Herrn hinaus bewährt wird, — ein ungemein häufiger und viel variierter Zug. So bleibt der Hund des Dareios, des letzten Perserkönigs, allein beim Leichnam seines getöteten Herrn, den alle verlassen hatten[2]. (Äl. N. A. VI, 25.)

Ähnliche Treue zeigte in den Bürgerkriegen der Hund eines Römers Calvus (Plut. de soll. anim. XIII p. 969 D)[3].

In derartigen Anekdoten, deren sich eine Menge zusammenstellen liessen, wird niemand etwas anderes sehen, als eben solche oben von uns charakterisierte Paradoxa.

III. Dagegen kommen wir der Grenze zwischen Ge-

---

[1]) Daraus macht Tzetz. Chil. IV, 235 mit bezeichnendem Missverständnis Ἀνακρέων ὁ Τήϊος zum Herrn des Hundes.

[2]) Nach Tzetz. Chil. IV, 250 bleibt der Hund auf dem Grabe des Dareios liegen.

[3]) Daraus schöpfen Älian N. A. VII, 10. Tzetz. Chil. IV, 232. Bei Plutarch müssen wir allerdings gerade den Namen des Calvus ergänzen, was wir aber völlig sicher thun können. — Eine ganz analoge Erzählung bietet, soweit ich sehe, nur Tzetz. Chil. IV, 203 (IV, 646). Verwandt sind ferner wieder Erzählungen bei Plinius (VIII, 142. 145).

schichte und Sage schon weit näher mit einem ebenfalls sehr beliebten Zuge: dem freiwilligen Tode des Tiers, das seinen Herrn nicht überleben will. Der Beispiele sind viele[1]), und wir erinnern uns dabei, dass wir diesen Zug schon oben in sicheren Märchen gefunden haben. Wenn wir vollends hören, dass die fünf Hunde des Daphnis nach dem Tode ihres Herrn[2]) ebenfalls den freiwilligen Tod wählten (Äl. N. A. XI, 13. Tzetz. Chil. IV, 261), so sind wir jedenfalls schon mitten in der Sage. Älian nennt sogar die fünf Namen der Hunde: Sannos, Podargos, Lampas, Alkimos, Theon und vielleicht liegt in diesem Umstand noch eine leichte Stütze der Welkerschen Ansicht, dass schon das Gedicht des Stesichoros gerade diesen Zug der Sage enthielt (vergl. Welcker, Kl. Schr. I, 189 ff.)[3]).

Auch in der am höchsten gesteigerten Form, wie wir ihn schon aus den Adlermärchen kennen, finden wir diesen Zug, dass nämlich der treue Hund sich in den brennenden Scheiterhaufen wirft, um seinen Herrn nicht zu überleben. So folgt z. B. seinem Herrn in den Scheiterhaufen ein Hund des Pyrrhos (nicht des Königs) Namens 'Αστὸς[4]) (Plut. de

[1]) Hund des Silanion verendet auf dem Grabe seines Herrn (Äl. N. A. VI, 25. Tzetz. Chil. IV, 201); der des Lyciers Jason sucht nach seines Herrn Tode freiwillig den Hungertod (Plin. VIII, 143, daraus Solin 15, 9, vergl. auch Österley zu Pauli. Schimpf u. Ernst 428 p. 522); das melitäische Hündchen des Zitherspielers Theodoros wirft sich in die Gruft (θήκη) seines Herrn (Äl. N. A. VII, 40, Tzetz. Chil. IV, 265).

[2]) Man könnte allerdings die Worte „παθόντος ὑπὸ τῆς νύμφης ταῦτα δήπου τὰ ὑμνούμενα“ bloss auf die Blendung des Daphnis beziehen; aber dann hätte doch ein freiwilliger Tod der Hunde keinen Sinn. Ausserdem sagt Tzetzes Chil. IV, 262 deutlich: πέντε συνετεθνήκεσαν .... κύνες.

[3]) Über den Hund des Ikaros und der Erigone s. u.

[4]) Es ist für diese Märchen vom Haustier ganz charakteristisch, dass in ihnen zum erstenmal Namen des einzelnen Tiers gelegentlich überliefert sind. — Übrigens berichtet Pollux V, 42 ausdrücklich dasselbe von einem Hunde Πύρρου τοῦ 'Ηπειρώτου d. h. doch des

soll. anim. XIV p. 970 C). Die Erzählungen sehen sich wieder alle ungemein ähnlich, so dass es zwecklos wäre, sie im einzelnen nachzuerzählen [1]).

IV. In diesem letzten Falle spielen zum Teil schon deutlich märchenhafte Züge herein, wie sie ja ebenso in unseren echten Tiermärchen sich finden. Aber nirgends kommt in den Geschichten die Dankbarkeit des Hundes in erster Linie zum Ausdruck, die den Angelpunkt jener Märchen bildete, sondern es wird einfach die Treue des Hundes gefeiert. Ebenso können natürlich alle Eigenschaften, durch welche das Tier sich auszeichnet, in den Erzählungen hervortreten; beim Hunde erscheint neben der Treue hauptsächlich die Klugheit und Wachsamkeit. Typisch ist die Verbindung dieser drei Eigenschaften, von denen bald die eine bald die andere natürlich überwiegen kann, besonders in einer Reihe von Erzählungen, wo lediglich durch die Klugheit eines Hundes die Entdeckung und Bestrafung von Verbrechern herbeigeführt wird. Auch hier ist es aber im einzelnen nicht mehr möglich zu sagen, was geschichtlich und was sagenhaft ist. Gar nichts Ungeschichtliches liegt z. B. darin, wenn Plutarch (de soll. anim. XIII, 969 F)

Königs Pyrrhus (vergl. auch oben p. 73 Anm. 3). Es mag eine Verwechslung vorliegen.

[1]) So hören wir von einem Hunde des Lysimachus Namens Hyrcanus (Duris fg. 33 = Plin. VIII, 143, daraus Solin 15, 9; aus Duris wohl auch Plut. De soll. anim XIV p. 970 C. Tzetz. Chil. IV, 252. (Dagegen weiss Appian Syr. 64 nur, dass der Hund beim Leichnam Wache hält und dann hauptsächlich die Auffindung des Leichnams ermöglicht. Dieselbe Version scheint Älian (N. A. VI, 25) im Auge zu haben mit seinen undeutlichen Worten: κύων κοινοῦ τοῦ τέλους μετέλαβε σωθῆναι δυνάμενος). Ebenso verbrennt sich der Hund des Königs Hieron (Plin. VIII, 143), des Schauspielers Polos (Äl. VII, 40. Tzetz. Chil. IV, 263). Fünf Hunde stürzen sich freiwillig in den Scheiterhaufen eines weiter nicht bekannten Mentor. (Äl. N. A. VII, 40; darnach Tzetz. Chil. IV, 264.)

berichtet[1]), wie in Athen die Verfolgung und Ergreifung eines Diebs durch einen Hund, Namens Kapparos, herbeigeführt wurde. Der Hund wurde daraufhin durch Volksbeschluss auf Staatskosten ernährt[2]).

Ein weiterer uns bereits bekannter Zug, die energische Entrüstung des Tiers besonders gegenüber von Sittlichkeitsverbrechen ist in folgende Erzählung Älians (N. A. VII, 25) mitverwoben: Eine Frau unterhält ein ehebrecherisches Verhältnis, wobei ihr die ganze Dienerschaft Vorschub leistete. Allein als der Gemahl einmal plötzlich zurückkehrte, scharrte sein sicilisches Hündchen unablässig an der Thür, hinter welcher in der Eile der Ehebrecher ein Versteck gefunden hatte, so dass der Mann aufmerksam wurde, öffnete und den Ehebrecher ergriff.

Eine ähnliche Geschichte, wie die obige von Kapparos, berichtet wieder der unerschöpfliche Älian (N. A. X, 41): Einen schönen Molosserhund, Namens Augeas, hatte der Komiker Eupolis erhalten und sorgsam aufgezogen, so dass das Tier ihm sehr zugethan war (ἐφίλει τὸν δεσπότην ὁ Αὐγέας ὁ κύων). Als nun einer seiner Sklaven, Ephialtes, einige Stücke des Eupolis stehlen wollte, fiel der Hund den Dieb so heftig an, dass er starb[3]).

---

[1]) Ebenso Älian N. A. VII, 13, aber nicht aus Plutarch, da der Schluss etwas abweicht.

[2]) Vergl. dazu die bekannte Erzählung von dem Maultier beim Parthenonbau Aristot. H. A. VI p. 578 a, daraus Äl. N. A. VI, 49, Plut. de soll. anim. XIII, 970 A und Cato mai. 5 u. s. w.

[3]) Die Erzählung, welche Älian daran knüpft, gehört in die oben (p. 75) behandelte Reihe: der Hund bleibt trauernd auf dem Grabe des Eupolis zu Ägina, wo er schliesslich verhungerte. Der Ort bekam daher den Namen Κυνὸς θρῆνος. — Schon die Buntheit der Überlieferungen über den Tod des Eupolis (cfr. Meineke, hist. crit. com. 106) beweist, dass an unserer Erzählung nichts geschichtlich sein kann. Wir werden noch mehr Belege dafür finden, dass Züge aus Tiermärchen so gut wie aus anderen, sich gerade an litterarhistorisch bedeutende Persönlichkeiten hefteten.

V. Auch von anderen Tieren findet sich vielfach der Zug, dass sie die Entdeckung von Mördern herbeiführen, ich brauche ja nur an die Kraniche des Ibycus [1]) zu erinnern. In all diesen Fällen aber handelt das Tier nicht aus eigenem Antrieb, sondern es ist nur Werkzeug einer höheren Macht. Dagegen haben wir eine ganze Reihe von Geschichten, wo Hunde die Entdeckung von Mördern herbeiführen, die sich von den eben berührten Sagen in diesem Punkte scharf scheiden: immer treibt die eigene Treue den Hund zum unablässigen Nachspüren, und die eigene Geistesschärfe und Klugheit verhilft ihm zur Entdeckung. Er handelt also rein menschlich.

Berühmt war hier die Geschichte, welche Plutarch (De soll. anim. XIII, 969 D) erzählt [2]): Pyrrhus (der König) findet einen Hund, der schon seit drei Tagen den Leichnam seines erschlagenen Herrn bewacht [3]), lässt den Leichnam begraben und nimmt den Hund mit sich. Als einige Tage später Pyrrhos eine Musterung über sein Heer abhielt, verhielt sich der Hund, der bei ihm war, lange Zeit ruhig, bis er plötzlich auf einige der vorbeidefilierenden Soldaten mit Gebell lossprang. Man wurde dadurch aufmerksam und es ergab sich schliesslich, dass sie die Mörder waren; sie wurden zum Geständnis gebracht und bestraft. Eine verwandte Erzählung bietet z. B. aus unbekannter Quelle

[1]) Die Stellen bei Welcker, Kl. Schr. I, 225 ff.; cfr. Liebrecht, Gervas. ot. imp. 113 n. 2. Benfey, Pantsch. I, 573, wo etwa noch Diogenian I, 35, Apostol. I, 85 beigefügt werden könnten. Mittelalterl. ähnlich von einem Rebhuhn: vergl. Ugobard. Sulm. (Dressler) 59. Grimm, Anm. z. d. Märchen (III) p. 196. v. d. Hagen, Ges. Alent. I p. CVI; Müllenhoff, Schlesw. holst. Märchen p. 597 (zu Nr. 187).

[2]) Aus Plut. schöpft sie Äl. N. A. VII, 10, daraus wohl Tzetz. Chil. IV, 211. Auch Plin. VIII, 142 (daraus Solin 15, 8) meint wohl dieselbe Geschichte. Über das Weiterleben dieser Erzählung in Russland vergl. Benfey, Pantsch. I, 483.

[3]) Dieser Zug aus der oben p. 74 ff. behandelten Reihe.

Tzetzes[1]) (Chil. IV, 655 ff.). Und ganz in dieselbe Reihe gehört eine Erzählung, die schon in Suetons Pratum vorkam (Reiffersch. p. 254 fg. 162), deren ältester Zeuge für uns Ambrosius (Hexaem. VI, 4. 24) ist[2]).

Derartige Überlieferungen mussten vorhanden sein, wenn wir den Zug, dass die Entdeckung von Mördern durch Hunde herbeigeführt wird, in grössere und ganz fernstehende Sagenkomplexe mitverflochten finden. In den Sagen, welche z. B. an Hesiod geknüpft waren, kam Ahnliches vor. Als Hesiod ermordet wurde, blieb sein Hund[3]) beim Leichnam und fuhr mit Gebell auf die Mörder los, die er so als schuldig kennzeichnete. So hatte schon Eratosthenes in dem Gedichte, für welches Bergks Scharfsinn den Titel „Ἀντεριvὺς ἢ Ἡσίοδος“ erschlossen hat, die Sage dargestellt, vielleicht sogar schon Alkidamas im Μουσεῖον[4]).

Man wäre nach Analogie der vielen verwandten Erzählungen auch hier geneigt, einen ähnlichen Verlauf zu erwarten, wie etwa in der Geschichte vom Hunde, den König Pyrrhus auffindet (oben p. 78); so dass also der Hund

---

[1]) „Sie sei „ἐν χρόνοις πάνυ πρὸ ἡμῶν ὀλίγοις ὑπηργμένοις“ passiert.“ Das mag vielleicht richtig sein, ebenso gut ist aber bei einem Tzetzes möglich, dass er die Worte aus seiner Quelle mit abgeschrieben hat.

[2]) Interessant ist die Weiterbildung der letzten Sage im Mittelalter: zuerst wohl bei Giraldus Cambrensis (schrieb um 1180), dem wir die Möglichkeit der Zurückführung auf Sueton verdanken, im itinerar. Cambriae I, 7 (angeführt von Reiffersch. a. a. O.): der Mörder gesteht nicht, sondern leugnet beharrlich, so dass man beschliesst, durch ein „duellum“, ein Gottesurteil, zu entscheiden. Das geschieht denn auch und der Hund bleibt Sieger. Diese Form ist nichts anderes als die berühmte Sage vom Hund des Aubry, vergl. v. d. Hagen, Ges. Abent. I p. CIV. Österley zu Pauli, Schimpf und Ernst 434 p. 523.

[3]) So Plutarch De soll. anim. XIII p. 969 E und XXXVI, 984 D. Nach Pollux Onom. V, 42 waren es mehrere Hunde.

[4]) Vergl. durchweg Nietzsche, Rh. Mus. 28, 222 ff., besonders 231 ff. und Hiller, Eratosth. carm. rell. p. 80 ff.

selbst die Mörder auffindet und ihre Bestrafung herbeiführt. Bei Alkidamas geschah dies sicher nicht so, denn dort hat das Gebell des oder der Hunde (falls es bei ihm vorkam), nur den Erfolg, die Mörder zu schrecken, so dass sie den Leichnam vor Angst ins Meer werfen, wie Nietzsche p. 231 sehr ansprechend rekonstruiert. Die Bestrafung der Mörder fand bei ihm durch Zeus' Blitz statt; dem menschlichen Gericht dagegen hatten sich die Mörder durch die Flucht entzogen.

Falls aber, wie wahrscheinlich ist[1]), Plutarch uns (in de soll. anim. XIII und XXXVI) die Version des Eratosthenes wiedergiebt, so konnte auch bei diesem der Hund nicht selbst die Entdeckung der Mörder herbeiführen. Denn dies anzunehmen, hindern uns die Worte Plutarchs: „τυφλὸν γὰρ ἦν τὸ μήνυμα τοῦ κυνός“: die Anzeige des Hundes war „blind“, d. h. doch wohl wirkungslos; das Bellen des Hundes genügte bloss dazu, die Mörder zu schrecken; um ihre Bestrafung zu ermöglichen, mussten erst die Delphine den Leichnam ans Land tragen. Bei Eratosthenes, der nach dem Certamen Homeri et Hesiodi ausdrücklich die Bestrafung der Mörder erzählt hatte[2]), musste also darauf hin nicht nur die Wiedererkennung und feierliche Bestattung des Leichnams folgen (vergl. auch Plut. conviv. sept. sap. 19)[3]), sondern im Anschluss daran auch die Auffindung und Bestrafung der Mörder berichtet worden sein. Wie diese nun im einzelnen bei ihm entdeckt wurden, können wir nicht mehr erkennen, der Hund scheint jedenfalls dabei nach den

---

[1]) Auch fg. 24 (Hiller) „ἰυγῆς δ' ὥς παῦρον ἐπέκλυον“ scheint mir schon Bergk richtig auf die Mörder bezogen zu haben, welche erschrocken das Gebell vernehmen.

[2]) „σφαγιασθῆναι θεοῖς τοῖς ξενίοις (so Nietzsche) ὑπ' Εὐρυκλέους τοῦ μάντεως“ sc. Ἐρατοσθένης φησίν.

[3]) Im allgemeinen erzählt aber das Convivium nicht nach Eratosthenes, wie Hiller p. 85 richtig hervorhebt gegen Nietzsche und Bergk. Das Convivium kennt auch keine Sage vom Hunde.

obigen Worten Plutarchs (de soll. anim. XXXVI) keine Rolle mehr gespielt zu haben [1]).

Eine andere Sage, in welche auch die uns aus den obigen Erzählungen genügend bekannten Züge verflochten sind, können wir in der Litteratur ebenfalls bis zu Eratosthenes mit Sicherheit zurückverfolgen, die Sage vom Hunde der Erigone [2]). Uns interessiert nur folgender Zug dieser Sage: Ikarios, der Vater der Erigone, war infolge eines Irrtums erschlagen worden; als ihn nun Erigone angstvoll zu Hause erwartete, kam ihr Hund Namens Mära, den Erigone aufgezogen hatte, allein zurück, wusste sie schliesslich mit Winseln, Bellen und Zerren zum Mitgehen zu bewegen und führte sie an die Stelle, wo der ermordete Vater lag. Erigone hängt sich am nächsten Baume auf, der Hund hält bei den Leichen Wache, da er aber dabei vom Durst entsetzlich gepeinigt wird, sucht er denselben durch einen Sprung in einen Brunnen zu löschen, wobei er umkommt [3]).

---

[1]) Ich hebe dies ausdrücklich hervor, weil weder Nietzsche, Rh. M. 28, 231, noch Hiller, Eratosth. carm. rell. p. 81 ff. auf diese Lücke unserer Kenntnis hingewiesen haben. — Bei Alkidamas fällt diese Schwierigkeit weg, da dieser die Mörder vor der Entdeckung entfliehen lässt.

[2]) vergl. Hiller, Erat. carm. rell. p. 94 ff. und besonders Maass, De Erat. Erigona, wo p. 70 ff. alle Zeugnisse, welche für die Rekonstruktion des Gedichts zu verwenden sind, übersichtlich zusammengestellt werden.

[3]) So wohl Eratosthenes im Gedichte, cfr. Maass p. 119. Ein Teil unserer Überlieferungen giebt eine etwas weniger künstliche Fassung — der Hund hält bei den Leichen Wache und stirbt freiwillig den Hungertod —, also noch näher an die oben behandelten Erzählungen sich anschliessend (So Hygin. Astr. II, 4. Schol. Verg. Serv. p. 253 L. (= Georg II, 389) b. Maass p. 75). — Älian N. A. VI, 25 und Tzetz. Chil. IV, 645 lassen unklar, wie sie sich die Todesart des Hundes vorstellen.

Eine weitere Reihe von Überlieferungen, die nach schol. Il. X, 29 auf Eratosthenes, aber „ἐν τοῖς ἑαυτοῦ καταλόγοις“, zurückgeht, weiss überhaupt nur davon, dass der Hund die Erigone zur

Zum Schluss werden alle drei, Ikarios, Erigone und Mära unter die Gestirne versetzt. Man kann zweifeln, ob gerade dieser Zug von dem treuen Hunde schon in der alten attischen Lokalsage enthalten war. Maass z. B. p. 131 verneint dies und meint, dass dies, wie eine ganze Reihe anderer Züge, erst von Eratosthenes dem Katasterismos zu Liebe in die Sage hineingetragen worden sei. Mir scheint die Frage mit unseren Mitteln kaum lösbar; wir müssen eben uns begnügen, festzustellen, dass wir in der Litteratur diesen Zug nicht über Eratosthenes hinauf verfolgen können [1]).

VI. Kehren wir nach dieser Abschweifung aus dem Gebiet des Mythus wieder in unser eigentliches zurück, so müssen wir noch eine, bis jetzt nur gestreifte Sagenreihe näher ins Auge fassen. Aus der ethischen Betrachtung der Tiere heraus, wie sie schon längst in Griechenland gang und gäbe war, wie sie dann namentlich von den Peripatetikern ausgebildet wurde, werden ihren Handlungen geradezu Motive unterlegt, die wir nur als sittliche bezeichnen können. Für derartige Züge sind dann freilich die Haustiere, denen man doch gegenüber den anderen gerne wenigstens einen sittlichen Vorrang geben möchte, die richtigen Träger. Eigentümlich ist aber die Steigerung und

---

Leiche ihres Vaters führt, schweigt aber völlig über einen etwaigen Tod des Hundes. So schol. Il. X, 29 Apollod. bibl. III, 14, 7. Hyg. fab. 130, schol. Germanic. B. P. p. 66, 6. Auch Pollux V, 42 berichtet ebenso, aber wieder mit Berufung auf die ποιηταί d. h. doch wohl Eratosthenes. Natürlich kann deshalb der Zug vom freiwilligen Tod des Hundes doch im Gedichte vorgekommen sein; Epitomatoren suchen eben möglichst abzukürzen.

[1]) A priori scheint es mir aber sehr wenig wahrscheinlich, dass ein griechischer Dichter, auch der alexandrinischen Zeit, seinen Stoff so gewaltsam umgestaltet haben soll, wie dies Maass annimmt und beweisen will.

Zuspitzung dieser Vorstellung, wie sie in Sagen nach Art der oben (p. 54) betrachteten Storchengeschichten zu Tage tritt, wo immer die natürliche Unverdorbenheit des Tieres in Gegensatz zur sittlichen Entartung des Kulturmenschen gebracht wird. Aus diesem, man möchte fast sagen, Rousseauschen Gesichtspunkt heraus können sich wirkliche Sagen (Märchen wird man sie kaum mehr nennen wollen) entwickeln[1]. Das Motiv kann dann auf die verschiedenste Weise umgebogen werden: das Tier erscheint mit einem aussergewöhnlich feinen Gefühl dafür begabt, ob der Mensch, den es vor sich hat, gut oder schlecht ist. Älian berichtet z. B. (N. A. XI, 20) aus Nymphodorus (= fg. 3 Westerm.): In der Stadt Adranos in Sicilien sind im Tempel des gleichnamigen Heros tausend Hunde[2], die gegen jeden sanft und zahm sind, „nachts dienen sie den Trunkenen und Wankenden freundlich als Begleiter und Führer“. Nur gegen die, welche sich ungebührlich aufführen, werden sie unangenehm, indem sie sofort ihre Kleider zerreissen; Diebe aber (λωποδύτας) reissen sie ohne Weiteres in Stücke.

Unter diesem Gesichtspunkt lernen wir auch erst die Sage verstehen, welche sich über den Tod des Euripides gebildet hatte. Warum ihn die Hunde zerreissen, darüber schwanken unsere Quellen (die Stellen giebt am bequemsten Nauck p. XX seiner Ausgabe); was das Ursprüngliche war, hat m. E. Piccolomini (Sulla morte favolosa di Eschilo etc. p. 24 ff.) richtig nachgewiesen. Es bringen nämlich die Verse des Hermesianax (bei Athen. XIII, 598 D), das Epi-

---

[1]) In den vielen oben behandelten Sagen, in denen der Hund den Mörder entdeckt, wiegt noch eher das Motiv der Treue vor; dagegen das Histörchen von dem sicilischen Hündchen (oben p. 77) reicht schon bedeutend mehr in unsere Reihe herüber.

[2]) Eine Münze der Mamertiner zeigt auf der einen Seite das Haupt des Adranos, auf der andern einen Hund (Head. hist. numm. p. 136).

gramm des Addäus (Anth. Pal. VII, 51)[1]) und Notizen des Suidas diesen Tod des Dichters mit recht unsauberen Abenteuern in Verbindung: er hat sich bald mit einer ταμίη des Archelaos, bald mit der Frau eines Arethusiers Nikodikos, bald mit Krateros, einem Buhlknaben des Archelaos, in Liebeshändel eingelassen. Nach dem Vorangegangenen erklärt es sich jetzt von selbst, warum ihn die Hunde zerreissen: die Tiere strafen selbst so den Frevel wider die νόμοι ἄγραφοι, den die menschliche Strafe nicht trifft.

Alt genug mögen derartige boshafte Märchen sein[2]); ob sie, wie Lehrs und Piccolomini wollen, auf Komödienerfindung zurückgehen, wage ich nicht zu entscheiden. Jedenfalls ist diese Überlieferung über seinen Tod die ältere; in der anderen, nach welcher eifersüchtige Nebenbuhler die Hunde auf ihn hetzen, dürfen wir unbedenklich mit Nauck eine spätere rationalistische Geschichtsklitterung erkennen.

Nicht immer freilich handelt der Hund, der die Frevler zerreisst, getrieben von seinem eigenen sittlichen Gefühl; er ist auch oft einfach Werkzeug der Gottheit. So schon in der Aktäonsage (Preller, Mythol. I, 375). Ähnlich liegt das Verhältnis auch in einer von Älian (N. A. XI, 19) erzählten Geschichte: Pantakles (der Name ist nicht ganz sicher überliefert), ein Spartaner, hatte Schauspieler unziemlich behandelt; da wurde er, als er im Ephoreion sass, von Hunden

---

[1]) Denn wenn dieser es für nötig findet, zu versichern, dass Euripides „σκοτίης Κύπριδος ἀλλότριος" gewesen sei, müssen doch Leute dagewesen sein, welche dem Dichter das Gegenteil nachsagten.

[2]) Man sehe z. B., was der Klatsch dem strengen Weiberfeinde alles anzuhängen wusste und wieviel schon ein Jahrhundert nach seinem Tode verbreitet war, zur Zeit des Hieronymus Rhodius, der solche Dinge gern auftischte (Athen. XIII, 557 E und 604 E); oder was die Vita alles berichtet. — Das Fragment des Hieronymus (besprochen v. Hiller p. 96 der Satura philol. in hon. Sauppii) lehrt uns auch, dass die Fabel vom Wanderer, Wind und Sonne schon mindestens ins IV. vorchristl. Jahrh. hinaufreicht. Sie ist also den Nachweisen Kellers (Jahrbb. f. Philol. Suppl. IV, 383/84) hinzuzufügen.

zerrissen. — Selbstverständlich ist es Dionysos, der hier die Hunde zu ihrer That treibt.

VII. Auf diesem ganzen langen Wege ist uns keine einzige Geschichte aufgestossen, die wir als reines Dankbarkeitsmärchen von unserer ersten Art bezeichnen könnten; von vorn herein kann von Märchen gar nicht die Rede sein, wie eingangs dieses Abschnitts ausgeführt wurde. Wohl aber stellten sich im Laufe der Entwicklung eine Reihe von Märchenzügen ein, die sich mit Zügen der Dankbarkeitsmärchen decken: freiwilliger Tod des Tieres und ähnl. Beim Haustiere spielt die Vertrautheit zwischen Tier und Mensch ohnedies eine grosse Rolle, um so leichter konnte also gerade hier auch der Zug vom ἔρως sich festsetzen. Vom Hunde finden wir eine ganze Anzahl hierhergehöriger Überlieferungen: ein Hund liebt die Zitherspielerin Glauke (Äl. N. A. I, 6, V. H. I, 39, cfr. Plin. X, 51) (wobei freilich andere an Stelle des Hundes einen Widder oder eine Gans[1]) angaben! Äl. a. a. O. und N. A. V, 29 und VIII, 11); ein Hund in Soli liebt einen schönen Knaben Namens Xenophon (Äl. N. A. I, 6, V. H. I, 39). Anders gewendet ist das Motiv wieder bei Älian VII, 19: In Rom wurde eine Frau wegen Ehebruchs mit einem Hunde angeklagt.

Allein dies alles sind für uns jedenfalls nur noch Notizen, Pikanterien, keine Sagen oder Märchen mehr. Ob

[1]) Eine Gans liebt auch den Amphilochos, einen schönen Knaben zu Aigion in Achaia. Theophr. Ἐρωτικός b. Äl. N. A. V, 29 und Athen XIII, 606 C. Ebenso hatte Klearch „ἐν πρώτῳ ἐρωτικῶν davon erzählt. Plinius X, 51 berichtet dasselbe, macht aber aus dem „Ὠλένιος τὸ γένος“, das er in seiner Quelle vorfand (vergl. Äl. N. A. V, 29, Athen. a. a. O.): „pueri nomine Oleni.“ — An derselben Stelle berichtet Plinius von einer Gans, die mit dem Philosophen Lacydes zusammenlebte. Nach Hermeias von Samos, Sohn des Hermodoros, lag auch hier Liebe von seiten der Gans vor. (Athen. XIII, 606 C.) Noch genauer ist Älian (N. A. VII, 41). — Auch in Ägypten liebt eine Gans einen Knaben. Plut. de soll. an. XVIII, 972 F.

ihnen überhaupt jemals solche zu Grunde lagen, müssen wir dahingestellt sein lassen; dass in vielen solchen Notizen über ἔρωτες von Tieren alte Verwandlungsmärchen stecken können, ist eine naheliegende, aber höchst selten beweisbare Vermutung [1]).

VI.

Alles was oben im allgemeinen über die Haustiere gesagt und für die Geschichten von Hunden nachzuweisen versucht wurde, gilt auch vom Pferde. Auch hier lassen sich eine Menge παράδοξα, zum Teil in märchenhafter Ausschmückung und Weiterbildung, nachweisen, aber nirgends die typische Form des Dankbarkeitsmärchens. Es ist immer das Verhältnis zwischen Herr und Haustier, an das die Sagenbildung ansetzt [2]).

I. So wird vom berühmtesten aller Pferde des Altertums, vom Bukephalas, in erster Linie immer die Treue und

[1]) Hinweisen möchte ich noch auf die allerdings nicht in unsern Kreis gehörigen Fabeleien von Stämmen, die einen Hund zum König haben. So (aus Hermippos bez. Aristocreon?) Plin. VI, 192. Äl. N. A. VII, 40. Plutarch, De commun. notit. c. 11 p. 1064 C., cfr. FHG IV p. 333/334, vergl. auch Österley z. Pauli. Sch. u. E. 427 p. 522.

[2]) Dagegen kommt in weit höherem Grade, als dem Hunde, dem Rosse eine Rolle im Mythus zu. (Wunderrosse, wie der Pegasus; die Rosse des Diomedes; Boreas-Alopesage u. s. w.) Der von Homer so wunderbar verwendete Zug, dass die Rosse des Achilles sprechen, kann vielleicht altes Märchengut sein, beziehungsweise nach solchem gebildet sein, vergl. Jak. Grimm, D. Myth. 325. Bender, Darmstädter Programm 1878. — Auf Märchen mögen auch die Verse des Oppian (Cyneget I, 231) beruhen:

Ἵππος ἐπ' ἀνθερίκων ἔθεεν κούφοισι πόδεσσιν
ἄλλος ὑπὲρ πόντοιο, καὶ οὐ στεφάνην ἐδίηνεν.

Anhänglichkeit an Alexander hervorgehoben. Wir erfahren ja auch noch des weiteren über dies Pferd eine ganze Menge von Einzelheiten, aber als märchenhaft kann man höchstens einzelne Züge bezeichnen: in der Schlacht unterstützt es seinen Herrn mit seinen Hufschlägen [1]), es war ursprünglich so wild, dass es Menschen frass [2]) und ähnl. mehr. Solche Züge sind aber natürlich erst später nach und nach anderswoher entlehnt und auf das gefeierte Ross übertragen worden. Schliesslich kann diese Summe von Einzelzügen zur Bildung eines völligen Tiermärchens führen, und so finden wir wirklich neben diesen, meist aus Historikern stammenden Notizen, in dem Volksbuche des Pseudokallisthenes eine Erzählung, welche sich vollkommen in eine Reihe stellt mit den p. 78 ff. behandelten Sagen. Aber auch hier gehört die Erzählung zur jüngsten Schicht, da bloss der Codex C (Müller) dieselbe enthält (Müller III, 33 p. 147 Anm. p. 150): als Alexander, von seinem Mundschenken vergiftet, in seinem Zelte liegt, kommt Bukephalas ins Zelt gelaufen und: „πλησίον Ἀλεξάνδρου ἐπιστὰς ἤρξατο τοῖς δάκρυσι καταλούειν τὴν κλίνην“ [3]). Alexander liebkoste das treue Tier noch in seinem Todeskampf, so dass alle Umstehenden, gerührt durch den Anblick, in laute Klagerufe ausbrachen. Als nun der verbrecherische Sklave, der das Gift bereitet hatte, diese Rufe vernahm, glaubte er, Alexander sei eben gestorben und lief herbei, um nachzusehen. Sobald aber Bukephalas ihn ins Zelt treten sah, fährt er auf, greift sich den Menschen mitten

[1]) vergl. unten ähnliches von anderen Pferden und die Erzählung bei Herod. V, 111, auf den Tzetzes Chil. III, 988, IV, 628 zurückgeht.

[2]) Der Zug ist offenbar von den Rossen des Diomedes aus übertragen. Auch Glaukos fütterte seine Pferde mit Menschenfleisch (Preller, Gr. Myth. II, 77), vergl. auch Anton. Liber. 7.

[3]) So berichtet auch Plinius (VIII, 157) von Pferden, welche ihren gestorbenen Herrn mit Thränen betrauern; vergl. Liebrecht, Gervas. ot. imp. p. 44 und 154.

aus der Menge heraus, schleppt ihn mit den Zähnen vor Alexander und schüttelt ihn unter furchtbarem Wiehern. Darauf schmettert er ihn mit einem mächtigen Satze gegen die Erde, um sogleich neben seinem verscheidenden Herrn tot niederzustürzen.

Man sieht, die typischen Züge des Märchens vom Haustier, die Bestrafung des Mörders und der gemeinsame Tod mit dem Herrn, sind hier beide auf das berühmteste aller Pferde übertragen. Allerdings geschah diese Übertragung, wie schon oben bemerkt, erst spät.

II. Dass das Pferd seinen Herrn nicht überleben will, ist ein auch sonst sich findender Zug: nach dem Tode des Königs Nikomedes hungert sich auch sein Pferd zu Tode (Plin. VIII, 157. Daraus Solin 45, 13). Öfter aber findet sich die Form, dass das Pferd noch vor seinem Tode erst den des eigenen Herrn rächt, also ganz wie bei Pseudokallisthenes. So erzählte Phylarch fg. 31: Der Galater Κεντοαράτης[1]), welcher den Antiochus erlegt hatte, schwang sich sogleich auf dessen Pferd; aber dies raste mit ihm davon und über einen steilen Abhang hinab, so dass Ross und Reiter umkamen[2]).

III. Wie die Treue und Anhänglichkeit an den Herrn bei dem Pferde sagenhaft ausgeschmückt und verherrlicht wurde, so finden wir hier auch jene merkwürdigen uns nun schon bekannten Fabeleien von der ausnehmend hohen Sittlichkeit des Tieres. Beim Pferde nimmt gerade dieser Zug

[1]) So lautet der Name bei Älian N. A. VI, 44. Plin. VIII, 158 bietet Centaretus, Solin 45, 13, Cintaretus (in den meisten Hss.).

[2]) Ähnlich ist eine Erzählung bei Plinius (VIII, 156, daraus Solin 45, 11). Detlefsen schreibt an der Stelle mit F[2]: dimicantem. Allein nicht den kämpfenden Feind tötet das Pferd, sondern der kämpfende Fürst wird getötet; also ist mit allen übrigen Hss. und dem unkorrigierten F selbst zu schreiben: occiso regulo ex provocatione dimicante.

eine ganz eigene Wendung[1]): es scheut sich in einer sonst bei Tieren kaum vorkommenden Weise vor dem „Incest". Aristoteles hat zwar noch die Ansicht, dass die Hengste auch ihre „Mütter und Töchter" bespringen (h. a. VI, 22 p. 576a, cfr. Ovid. met. X, 324—26), aber schon in dem unechten neunten Buche der Naturgeschichte (IX, 47 p. 631a) lesen wir vom Pferde eines scythischen Fürsten, das nur durch List dazu gebracht wurde, seine Mutter zu schwängern, nachträglich aber das Geschehene erkannte und sich selbst tötete[2]).

Bei Älian, der (N. A. IV, 7) dieselbe Sache, noch weit genauer natürlich, erzählt, töten sich sogar Stute und Füllen, ebenso bei dem ganz übereinstimmend erzählenden Oppian (Cyneg. I, 236—70)[3]).

Eine analoge Erzählung mit verändertem Ausgange bietet Varro (de r. r. II, 7. 9). Durch eine List wird ein Fohlen dazu gebracht, seine Mutter zu bespringen; sobald es aber erkannt hat, wie es hintergangen worden, stürzt es sich auf den Gestütsmeister (proriga) und tötet denselben. Plinius, der (VIII, 156) einen ganz gleich verlaufenden Fall aus Reate, also der Heimat Varros erzählt, wird wohl die nämliche Geschichte meinen[4]).

---

[1]) die sich nur erklären lässt aus dem Bestreben, das Tier sittlich dem Menschen möglichst gleichzustellen.

[2]) Aus Aristoteles schöpfen Antig. hist. mir. 59, Plin. VIII, 156; aus Älian Apostol. II, 90.

[3]) Übrigens lese ich bei Brehm, Tierleben III p. 24: „Ferner behauptet man, dass es (sc. ein Rassenpferd) sich niemals paare mit seinen Verwandten."

[4]) Ebenso berichtet [Aristot.] H. A. IX, 47 p. 630b von einem jungen Kamel, welches nur durch List dazu gebracht werden konnte, seine Mutter zu bespringen. Nachdem es die That erkannt, tötet es ebenfalls den Urheber auf die grausamste Weise. Älian (N. A. III, 47) schöpft wohl daraus, steigert aber wieder, indem er noch den Selbstmord des Kamels (also wie oben) hinzufügt. Aus Älian schöpft wieder Apostol. XI, 72.

IV. Während man in solchen Erzählungen das liebste Haustier auch mit aussergewöhnlicher Sittenreinheit zu begaben liebt, fehlen auf der anderen Seite auch beim Pferde die ἔρωτες nicht. So berichtet Älian (N. A. VI, 44) von dem Pferde eines Sokles in Athen, das seinen Herrn heiss liebt und diese Liebe in der auffälligsten Weise kund thut. Als daher jener, um übler Nachrede zu entgehen, das Pferd verkauft, stirbt es vor Sehnsucht freiwillig den Hungertod.

Älter vielleicht ist noch, was Juba bei Plinius (VIII, 155) berichtet (= FHG III fg. 22): Semiramis liebte ein Pferd „usque in coïtum". Zu dieser Nachricht bringt Hygin f. 243 eine auffallende Ergänzung: es werden dort eine Anzahl mythischer freiwilliger Todesfälle von Heroïnen aufgezählt, am Schlusse dann: „Semiramis in Babylonia equo amisso in pyram se coniecit"[1]). Hier hätten wir also einen umgekehrten Fall: das Tier stirbt zuerst, worauf der Mensch den freiwilligen Tod wählt. Die ganze Sage, die in dieser Form nach einer recht raffinierten Phantasie schmeckt, brauchen wir kaum als sonderlich alt anzusetzen, vielleicht kannten Juba-Plinius den bei Hygin überlieferten Schluss noch gar nicht.

V. Natürlich können sich die verschiedenen Reihen wieder kreuzen, wovon uns noch eine Probe geblieben ist in einer aus Eudem (s. o. p. 63) stammenden Erzählung Älians (N. A. IV, 8): ein Hirte liebt die schönste seiner Stuten. Eines ihrer Fohlen aber ist dermassen über das widernatürliche Verhältnis empört, dass es den Hirten tötet und sogar seinen Leichnam noch misshandelt. — Es ist

---

[1]) M. Schmidt klammert die Worte ein; wohl nur, weil Semiramis keine Gestalt der griechischen Mythologie ist — kaum ein genügender Grund zur Athetese. Übrigens ist es für unsere Zwecke ziemlich nebensächlich, ob wir eine Nachricht, die doch jedenfalls auf antiker Tradition fusst, auch erst einer Interpolation im echten Hygin verdanken.

ganz deutlich, wie hier eine Vermischung mit der p. 89 behandelten Reihe eingetreten ist.

VII.

I. Weit später als Hund und Pferd wurde der Elephant den Griechen bekannt. Wir dürfen also gar nicht erwarten, alte Elephantensagen zu finden, und wirklich begegnen uns auch fast ausschliesslich Züge, die uns schon vom Hunde oder Pferde her bekannt sind. Zunächst werden die Anhänglichkeit und Klugheit des Tieres in einer Reihe von Geschichten gefeiert, deren Keime alle in jene Tage des Alexanderzugs zurückgehen mögen, wo den Griechen das Wundertier zuerst in grosser Menge entgegentrat[1]). Die Elephanten des Porus z. B. müssen bei den Alexanderhistorikern, auf welche derartige Anekdoten wohl immer zurückzuführen sind, mehrfach rühmend erwähnt worden sein[2]).

II. Besonders das Verhältnis des Elephanten zu seinem Treiber oder Wärter nimmt ganz dieselben Züge an, wie das des Hundes zu seinem Herrn. Dass übrigens dergleichen

[1]) Bei den Elephantengeschichten mag wirklich manches indischen Ursprungs sein.

[2]) Verständiges und treues Benehmen eines Elephanten bei der Verwundung des Porus (Plut. vita Al. 60, de soll. anim. XIV, 970 C, daraus Äl. N. A. VII, 37). — Ein anderer, Namens Aias, war von Alexander in der Stadt Taxila, wo er zur Zeit des Apollonius, 530 Jahre nachher, noch gezeigt wurde, dem Helios geweiht worden. (Philostr. Apoll. Tyan. II, 13 p. 29 [62]). Vergl. über Verehrung des Helios durch Elephanten Juba fg. 32 bei Plut. de soll. anim. XIV p. 972 B (daraus Äl. N. A. VII, 44).

vielfach auf wahren Vorfällen beruhen oder doch aus ihnen herausgesponnen sein kann, ist klar.

Die einzelnen Geschichten sehen sich alle sehr ähnlich[1]; eine Probe mag genügen (Äl. N. A. III, 46, ausgeschrieben von Apostol. VII, 4). Ein Wärter zieht das Junge eines weissen Elephanten auf und beide fassen zu einander eine sehr innige Neigung[2]). Als aber der König von Indien das Tier zu bekommen wünscht (vergl. allerhand Fabeleien über das Verhältnis der Elephanten zum König von Indien bei Äl. N. A. XIII, 22, auch schon Arist. h. A. IX, 46 p. 630b, Strabo XV p. 704), weigert sich der Wärter, dasselbe herzugeben und flieht mit dem Tiere in die Wüste. Da lässt der König Gewalt anwenden und sendet ihm Bewaffnete nach. Wie es schliesslich zum Kampfe kommt, hilft der Elephant seinem Herrn kräftig, tötet viele, schlägt die anderen in die Flucht, schützt den verwundeten Wärter, nimmt ihn auf und trägt ihn zu treuer Pflege in den Stall (ἐπὶ τὰ αὔλια).

Die Ähnlichkeit mit den Erzählungen, welche wir von den beiden anderen Haustieren behandelt haben, springt in die Augen. Nachdem das Tier in den Gedankenkreis der Griechen in weiterem Umfang hineingezogen worden war, also etwa seit dem vierten Jahrhundert, wurden natürlich alle die Züge, welche die anderen Tiermärchen damals zeigten, auf den Elephanten übertragen. Originell gewendet erscheint die Treue und Klugheit des Elephanten in einer aus Phylarchs (fg. 36 FHG) zwanzigstem Buch stammenden

[1]) Elephant erkennt noch nach vielen Jahren seinen Wärter wieder. (Juba fg. 31 = Plin. VIII, 15); Geschichte eines Elephanten im Hause des Pyrrhos, der den Leichnam seines Wärters aus den Reihen der Feinde gerettet hat; bei Plut. Pyrrh. 33 und Äl. N. A. VII, 41 (der hier nicht aus Plut. schöpft).

[2]) Man sieht hier wieder den Punkt, aus dem mit Leichtigkeit Geschichten von verliebten Tieren herauswachsen konnten.

Erzählung (bei Athen. XIII, 606 F)[1]). Bei der Belagerung von Megara durch Antigonos[2]) erhält ein Elephant Namens Νίκαια von der sterbenden Frau des Wärters deren dreissig Tage altes Kind zur Pflege. Unsere Quellen versäumen dann nicht, uns eingehend auszumalen, wie zärtlich der Elephant seines Amtes gewartet habe, das Kind wiegt, ihm die Fliegen verscheucht u. s. w.[3]).

III. Auch seine ἔρωτες bekam der Elephant — wunderlich genug, wenn man den plumpen Dickhäuter betrachtet. Am merkwürdigsten und für uns Philologen am lustigsten ist, was in dieser Beziehung Plinius (VIII, 13), Plut. (De soll. an. XVIII, 972 D) und Älian (N. A. I, 38), sämtlich ohne Quellenangabe, berichten: ein Elephant in Alexandria liebt dasselbe Blumenmädchen, welches auch Aristophanes von Byzanz liebt, ist also Rivale des grossen Grammatikers. Auch hier versäumt z. B. Plutarch nicht, uns das Liebeswerben des Tieres eingehend auszumalen. — Es wäre müssig, irgendwie nach der etwa zu Grunde liegenden Wahr-

[1]) Daraus schöpft wohl Älian, der N. A. XI, 14 die Sache noch ausgeschmückter erzählt.

[2]) Doch wohl durch Antigonus Gonatas im chremonideischen Kriege, vergl. Droysen. Hellenism. III, 1. 236.

[3]) Übrigens kann ich mich bei diesem und einigen der folgenden Histörchen einer Vermutung nicht erwehren, die sich freilich nicht beweisen lässt. Das Bild eines Elephanten, der ein Kind wiegt, oder gar ein Blumenmädchen nach allen Regeln der Kunst liebkost, — dies Bild hat etwas ungemein Komisches. Ich möchte deshalb in diesem Falle mich am liebsten für bewusste Erfindung entscheiden, die durch den Kontrast zwischen den Eigenschaften des Tiers und der ungewohnten Situation, in die es versetzt wurde, komisch wirken wollte. War etwas derartiges mit Glück einmal in die Welt gesetzt, so lag der Reiz, denselben Witz in neues Gewand zu kleiden, immer wieder vor. Von diesem Spiel sind uns eben einige Proben (die wie alles derartige von jenen späten Schriftstellern schief aufgefasst und in ganz anderer Absicht aufbewahrt sind) erhalten: Elephant als Kindsmagd, Elephant als Liebhaber.

heit suchen zu wollen; wir können uns nur erinnern, dass derlei Scherze besonders gern an die Namen litterarischer Grössen angeknüpft werden[1]).

IV. Natürlich fehlt es bei einem so klugen und geistig hochstehenden Tier nicht an Sagen der oben (p. 54. 82. 88) mehrfach betrachteten Reihe, welche das Tier mit rein menschlichem Moralgefühl ausgestattet zeigen sollen.

So wird dem Elephanten, ähnlich wie dem Pferde[2]), ein äusserst empfindliches Ehrgefühl beigelegt. Unter den Elephanten im Heere des Antiochos war gewöhnlich einer, Namens Aias, der erste; einmal aber, als es galt, einen Fluss zu überschreiten, scheute das Tier, während ein anderer, Patroclos, voranzugehen wagte. Als nun dieser dafür mit phalerae dekoriert, Aias dagegen der seinigen beraubt wurde, nahm sich der letztere diese Schmach so sehr zu Herzen, dass er „freiwilligen Hungertod der Schande vorzog“. So berichtet Plinius, ohne eine Quelle anzugeben (VIII, 12).

Oder das Tier in seiner natürlichen Unschuld beschämt förmlich den entarteten, von Leidenschaft verblendeten

---

1) Warum er immer gerade eine Blumenhändlerin oder Salbenhändlerin liebt, verstehen wir durch die häufiger sich findende Notiz, dass der Elephant Wohlgerüche besonders liebe. Äl. N. A. I, 38, XIII, 8. Deshalb wird er, wenn man ihn ehren will, gesalbt. Philostr. Apoll. Tyan. II, 13 p. 29 (62).

Was sonst von ἔρωτες des Elephanten berichtet wird, hält sich völlig innerhalb der uns nun schon zur Genüge bekannten Einzelzüge, vergl. Juba bei Plin. VIII, 14 = fg. 31, dann Äl. N. A. VII, 43 (Tod der Geliebten), ferner Plin. VIII, 14 (das Tier bekundet seine Sehnsucht durch freiwilliges Hungern).

2) z. B. vom Bukephalas hören wir: er liess im vollen Schmuck niemanden aufsitzen, als Alexander selbst. (Plin. VIII, 154, Solin 45, 8, Plut. de soll. an. XIV, 970 D, Arr. exp. Al. V, 19. Curt. VI, 5 18, Gell. V, 2. Tzetz. Chil. I, 806.) — Natürlich muss dann auch Cäsar ein Leibross mit ganz derselben Eigenschaft bekommen (Plin. VIII, 155. Suet. Jul. 61, Sol. 45, 10).

Menschen. Davon wusste Juba ein Stücklein zu erzählen (fg. 31 bei Plin. VIII, 14): König Bocchus liess dreissig Menschen ebenso vielen Elephanten vorwerfen. Allein trotzdem die Tiere gegen die festgebundenen Unglücklichen gehetzt wurden, konnten sie nicht dazu gebracht werden, die „Schergen fremder Grausamkeit“ zu sein.

Oder es wird, immer in Analogie mit den oben behandelten Geschichten, dem Elephanten geradezu moralische Entrüstung beigelegt, die ihn antreibt, Verbrecher zu entlarven und ihre Bestrafung herbeizuführen. Und wieder sind es besonders Sittlichkeitsvergehen im eigentlichen Sinne, welche das gesunde Gefühl des Tiers am meisten erregen. Derartiges lesen wir mehrfach bei Älian, so N. A. XI, 15 eine Geschichte, die er aber vorsichtigerweise nach Indien verlegt: Ein Elephant, der die ehebrecherische Frau seines Wärters in flagranti ertappt, durchbohrt Frau und Buhlen. Noch ausgeschmückter erscheint dieselbe Erzählung in dem, was Älian (a. a. O.) anfügt: In Rom passierte zur Zeit des Titus genau dasselbe; da aber bedeckt der Elephant seine Opfer mit einem Tuche, das er beim Heimkommen seines Herrn diesem selbst aufdeckt. Diese Proben mögen genügen[1]).

VIII.

I. Bei den bisher behandelten Tieren brauchten wir lediglich das Tier als Märchengestalt ins Auge zu fassen;

---

[1]) **Etwas lahmer gewendet erscheint der Zug vom μισοπόνηρον des Tieres in der Erzählung bei Äl. N. A. VIII, 17 (ausgeschrieben von Apostol. VII, 5 p. 395 Leutsch).**

selbst in den Fällen, wo wir es mit mythologisch bedeutsamen Tieren zu thun hatten, konnten wir für unsere Zwecke von dieser mythologischen Bedeutung vollkommen absehen. Denn eben darum auch, weil in den von uns behandelten Delphingeschichten z. B. das göttliche Wesen des Tiers so gut wie ganz zurücktritt (vergl. oben p. 19 Anm.), sind wir berechtigt, sie alle als Märchen zu bezeichnen und müssen sie dann von den mehr mythischen und legendenartigen Erzählungen mit Bewusstsein scheiden.

Anders dagegen liegt das Verhältnis bei den Schlangenmärchen; denn hier ist selbst da, wo auf den ersten Blick völlige Ähnlichkeit mit den obigen Dankbarkeitsmärchen zu herrschen scheint, doch der mythologische Charakter des Tiers nie ganz geschwunden, vielmehr liegt er nach der einen oder anderen Seite hin noch deutlich zu Grunde.

„Unter den Tieren waren es am häufigsten Schlangen, in welchen man entweder den Gott selbst, oder doch ein dämonisches, im Dienst des Gottes stehendes Wesen verkörpert glaubte.“ Diese Worte Schömanns (Griech. Altert. II, 176) sind vollkommen richtig, lassen sich aber noch viel genauer ausführen und begründen. Die Schlange repräsentierte keineswegs jeden Gott, sondern in erster Linie ausschliesslich chthonische Gottheiten[1]; namentlich lässt es sich noch als verbreitete griechische Volksanschauung nachweisen, dass man in den Schlangen die Seelen der Abgeschiedenen, die Heroen selbst sah. Freilich sind wir, sobald es sich um Erkenntnis einer griechischen Volksanschauung handelt, von unseren mythologischen Hauptquellen so gut wie verlassen und lediglich auf zufällige Zeugnisse angewiesen; aber trotz dieses erschwerenden Umstandes lässt sich das Vorhandensein jener Anschauung bei den Griechen noch erweisen.

---

[1]) vergl. Herod. I, 78: Τελμησέες . . . . λέγοντες ὄφιν εἶναι γῆς παῖδα. Artemid. Oneirocr. II, 13 (δράκων) γῆς . . ἐστι . . παῖς.

Durch Verwandlung in Schlangengestalt, dachte man, vollziehe sich die Entrückung zu den Seligen, die Heroisierung. So erfahren wir, dass Kadmos und Harmonia, nachdem sie in Illyrien noch Herrscher geworden waren, zuletzt von Zeus in Schlangen verwandelt und nach dem Elysion gesandt wurden. (Apollod. bibl. III, 5, 4.) Die beiden Schlangen leben aber am Platze des Grabes (Nic. Ther. 607 Dionys. perieget 390)[1].

Man dachte sich die Schlangen als die Heroen selbst; so ist es, um gleich den bedeutendsten der Heroen zu nennen, deutlich bei Asklepios. Damit dass man seine heilige Schlange von Epidauros nach Sicyon[2], nach Rom[3]) hinüberführt, glaubt man den Gott selbst verpflanzt zu haben.

II. Ebenso wie dem Asklepios konnten auch allen Heroen Schlangen beigegeben werden[4]; sie konnten aber auch genau so selbst als Schlangen erscheinen. Dafür besonders ist eine Anekdote lehrreich, welche Schömann entgangen ist: es ist die älteste der verschiedenen Versionen über den Tod des Heraklides Ponticus. Sie findet sich bei Suidas (s. v. Ἡρακλείδης), der hier also nicht auf Laërtius

---

[1]) Es gab aber noch eine andere Version, wonach sie nicht nur in Schlangen verwandelt, sondern in dieser Gestalt auch versteinert wurden; Kallim. fg. 104 (wo Schneider), darnach Nonn. Dion. XLIV, 116, XLVI, 367. Ganz für sich steht wieder die Version Ovids (Met. IV, 563 ff., cfr. III, 97 und Hyg. fab. 6), vergl. Preller, Gr. Myth. II p. 27 und 29.

[2]) cfr. Paus. II, 10, 3 φασί δέ σφισιν ἐξ Ἐπιδαύρου κομισθῆναι τὸν θεὸν ἐπὶ ζεύγους ἡμιόνων, δράκοντι εἰκασμένον.

[3]) cfr. Preller, Röm. Myth. II, 241. Ebenso bezeichnend bei Liv. Epit. XI anguem . . . . . in quo ipsum numen esse constabat, vergl. das Relief. Röm. Mitteilungen I Tafel IX. — Auch der dem Asklepios so verwandte Amphiaraos hat das Schlangensymbol, cfr. Head. hist. numm. p. 328 (Oropus).

[4]) cfr. schol. Arist. Plut. 733 Κοινῶς μὲν καὶ τοῖς ἄλλοις ἥρωσι δράκοντες παρετίθεντο, ἐξαιρέτως δὲ τῷ Ἀσκληπιῷ. Plut. Kleomenes 39 . . . . οἱ παλαιοὶ μάλιστα τῶν ζῴων τὸν δράκοντα τοῖς ἥρωσι συνῳκείωσαν, vergl. Artemid. Oneirocr. II, 13.

Diogenes zurückgeht. Heraklides hatte eine Schlange aufgezogen, die mit ihm zusammenlebte und schlief[1]). Eigentümlich aber waren dann die Umstände seines Todes: er hatte sich gesund niedergelegt, aber man fand nur noch die Schlange auf dem Lager, er selbst war verschwunden. Darin erkannte man ein Zeichen, dass er zu den Unsterblichen entrückt worden sei.

Natürlich ist dies eine Legende, die sich an den pythagoreisierenden Philosophen heftete, und zwar ist es als Legende eine offenbare (und wohl auch ursprünglich parodistisch gemeinte) Nachahmung der Apotheose des Empedocles, wie sie ja von Heraclides selbst erzählt worden war (vergl. Diog. Laert. VIII, 67)[2]). Von einer Apotheose bedeutender Philo-

[1]) Schon dieser Zug kann auf späterer Zurechtmachung beruhen. Vergl. die folgende Anm.

[2]) In der weiteren Notiz des Suidas „andere meinten, er sei in den Brunnen gesprungen, damit es den Menschen scheine, er sei entrückt worden zu den Unsterblichen“ haben wir nur einen boshaften Versuch, die Legende natürlich zurechtzumachen, wobei der Held derselben zugleich als Betrüger erscheinen sollte — auch dieser Versuch übrigens wieder nach Empedocles. Solcher boshaften Versuche sind uns noch mehrere erhalten bei Diog. L. V, 89 (aus Demetr. von Magnesia und Hippobotos). Darnach zog Heraclides die Schlange auf u. s. w. Als er nun sein Ende herannahen fühlte, gebot er seinem treuen Sklaven, seinen Leib zu verbergen, die Schlange aber auf die κλίνη zu legen, damit es scheine: „er sei zu den Göttern gegangen (εἰς θεοὺς μεταβεβηκέναι). Die Sache verlief denn auch programmgemäss, erst später kam der Betrug an den Tag. Auch die weiteren Bosheiten, welche im Anschluss daran dem Heraclides von Diog. L. nachgesagt werden, laufen auf dieselbe Geschichte hinaus, oder sollen doch bestätigen, wie viel dem Heraclides daran lag, Heros zu werden.

Eines geht jedenfalls aus der Legende selbst, wie aus ihren Zurechtmachungen, mit voller Klarheit hervor: nach griechischer Volksanschauung (denn aus dieser heraus musste doch die Sage entstanden sein und auf sie musste den Heraclides auch spekulieren lassen, wer ihn als Betrüger hinstellen wollte) — war die Form der Apotheose die, dass der Leib verschwand, während eine Schlange zurückblieb.

sophen, namentlich solcher, die einem gewissen Mysticismus huldigten, zu fabeln, muss noch lange beliebt gewesen sein. Denn nur eine Umbiegung solcher Legenden aus später Kaiserzeit ist es, wenn wir von Plotin hören (Porph. vita Plot. 2), dass, als er verschied, eine Schlange unter das Lager schoss, um in einem Loche der Mauer zu verschwinden.

Ähnlich lehrreich ist eine andere Anekdote, die sich bei Plutarch findet (Kleomen. 39): als Kleomenes in Alexandria ans Kreuz geschlagen wurde, sahen die Wächter nach wenigen Tagen eine grosse Schlange, die den Leichnam umschlang und besonders sein Haupt umwand, um es vor Raubvögeln zu schützen. Die Alexandriner aber entnahmen daraus, dass Kleomenes ein Heros geworden sei, sie sahen darin ein Zeichen, dass ein „ἀνὴρ θεοφιλὴς καὶ κρείττων τὴν φύσιν", ein „θεοῦ παῖς" von ihnen gekreuzigt worden sei[1].

Auch hier ist die Schlange deutlich als Totentier, das den Leichnam schützt; italisch gesprochen, als Genius des Verstorbenen.

III. Es war also griechische Volksanschauung, dass nach dem Tode eine Schlange zurückbleibt, die den Leichnam beschützt; ebenso lässt sich als altgriechisch die Vorstellung erweisen, dass beim Grabe eine Schlange haust, welche dasselbe schützt und den Totenkult entgegennimmt: letzteres ein deutlicher Beweis dafür, dass ursprünglich die Schlange einfach die Gestalt des heroisierten Toten selber war.

Freilich müssen wir auch hier die Volksvorstellung aus indirekten Quellen erschliessen, aber wir können dies mit völliger Sicherheit. Die Schlange als Grabesdämon ist unzweifelhaft vorhanden auf einer Reihe archaischer Vasenbilder, welche die Schleifung Hektors durch Achill dar-

[1]) Über die Erklärung Plutarchs s. u.

stellen. Bei dem ovalen Grabmal des Patroklos, welches auf acht derartigen Vasen dargestellt ist, findet sich fünfmal noch eine Schlange angebracht [1]). Oder in Thera, wo ja der Heroenkult ganz besonders heimisch war (vergl. die Inschriftenreihe im zweiten Bande des Corpus), ist an einer Stelle, wo Ludwig Ross mehrere Sarkophage und Heroa etc. fand, eine grosse, acht bis neun Fuss lange Schlange aus dem Felsen gemeisselt: wiederum deutlich eine Schlange als Grabhüterin (vergl. Lud. Ross. Archäol. Aufsätze II p. 419 = annali XIII, 8, Monum. III, 26, 5). Und noch aus römischer Zeit haben wir in Lesbos einen Altar, dem Heros Aristandros geweiht, der oben zwei in Stein gemeisselte Schlangen zeigt, „die als Grabesdämonen an den Libationen .... Anteil zu nehmen scheinen“ (Conze, Lesbos p. 11 Tafel IV, 5).

Deutlich ist auch die Schlange die Verkörperung der in der Erde gedachten Seele auf den vielen interessanten, archaischen Grabreliefs aus Sparta (vergl. Mitteilungen des arch. Inst. zu Athen II p. 301 ff. T. XX—XXV) [2]).

Und auch die spartanischen Heroen κατ' ἐξοχήν, die Dioskuren, nehmen in Schlangengestalt die für sie bestimmten Trankspenden entgegen (cfr. Münzen u. Relief, Wiener Vorlegeblätter IV, 9).

---

[1]) Vergl. Luckenbach, D. Verhältn. d. gr. Vasenbilder z. d. Ged. d. epischen Kykl. Jahrbb. für Philol. Suppl. XI p. 500. Eines dieser Bilder aus R. Rochette mon. ined. XVII auch bei Baumeister, Denkm. I, 736. Die alte Erklärung Rochettes, dass die Schlange den Leichnam Hektors schütze (mit Beziehung auf Ω 18 ff.), wird heute wohl niemand mehr aufrecht erhalten wollen. — Ebenso findet sich die Grabschlange bei Darstellungen der Opferung der Polyxena (Gerhard, Trinksch. u. Gefässe II T. 16) und der Leichenspiele für Patroclos (Gerhard, Vasenb. III T. 198).

[2]) Die Schlange findet sich auf den Nr. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 15 (der Schlange wird Speise dargebracht) 21 (?). 22 (?). 258, cfr. p. 461. — Auch die auf den sog. „Totenmahlen“ so häufig sich findende Schlange wäre hier beizuziehen.

Also wir dürfen annehmen, dass auch in Griechenland ursprünglich die Vorstellung herrschend war, nach welcher bald der heroisierte Tote selbst Schlangengestalt annimmt, bald eine Schlange als Genius den Leichnam oder das Grab behütet, den Totenkult entgegennimmt[1]).

IV. Die Schlange hütet so zunächst das Grab, dann aber überhaupt jeden geweihten Ort[2]); vor allem aber den, der den ersten und natürlichen Mittelpunkt des den Ahnenseelen gewidmeten Kultus bildet: den Altar und Herd des Hauses, und damit schliesslich das Haus selbst.

Als Verkörperung der chthonischen Mächte ist die Schlange einerseits gefürchtet, denn Furcht ist sicher die eine Wurzel des ganzen Ahnenkultes. Andererseits aber ist sie auch Herr über die Gaben der Tiefe, hütet vor allem die Schätze des Bodens und verfügt über die Kräfte des Erdinnern. So kann sie ihren Verehrern gegenüber zum wohlthätigen Geiste eines bestimmten Platzes werden: damit sind die Vorstellungen der ortshütenden und schätzehütenden Schlangen gegeben.

Schon im Mythus sind die Hüter der Schätze die grossen δράκοντες; vom Mythus ist dann diese Vorstellung ins Märchen übergegangen, sie blieb mit dem δράκων stets verbunden[3]). Aus solchen Vorstellungen heraus erklären sich die Fabeln

---

[1]) Ganz rein und für uns noch vollkommen erkennbar hat sich diese Vorstellung in Italien erhalten und entwickelt. So soll eine Schlange in einer Höhle die Manen des Scipio Africanus bewachen Plin. XVI, 234. Italien hat ja mit seinen Genii und Lares noch in historischer Zeit den ganzen Apparat des Seelenkultes: beide werden in Schlangengestalt dargestellt, vergl. Helbig Wandgem. Nr. 29—95.

[2]) Eine solche heilige Ortsschlange tötet z. B. den Archemoros, Stat. Theb. V, 505 ff. 576, vergl. übrigens die unten p. 103 erwähnten Tempelschlangen. Heilig ist auch die von Kadmos getötete Schlange. Ov. met. III, 28 ff. Eur. Phön. 657 ff.

[3]) cfr. Artemid. Oneirocr. II, 13. Phädr. IV, 20. Paulus Fest. s. v. dracones p. 67. Martial II, 53, vergl. Jak. Grimm, D. Myth. II, 573.

von den Wundersteinen, welche die Schlangen verleihen können oder gar in ihrem Kopfe tragen (vergl. oben p. 53)[1]).

In Italien ist es ganz deutlich, wie diese Vorstellung von ortshütenden Schlangen aus dem Familienkult herausgewachsen ist: die Schlange ist der Lar, ebenso aber ist der Genius, sei es des Einzelnen, sei es eines Ortes, als Schlange aufgefasst und in dieser Gestalt verehrt[2]). Aber auch in Griechenland lässt sich diese Vorstellung nachweisen; den in Schlangengestalt dargestellten ἀγαθὸς δαίμων der Griechen identifiziert Servius vollständig mit dem italischen Genius (z. Verg. Georg. III, 417): „gaudet (sc. vipera) tectis, ut sunt ἀγαθοὶ δαίμονες, quos Latini genios vocant.“ Demnach ist ihm also der Genius der Italiker nichts anderes als der ἀγαθὸς δαίμων der Griechen: beide sind als chthonische und Segen verleihende Dämonen in Schlangengestalt gedacht und verehrt[3]).

---

[1]) Über den dracontites vergl. Plin. XXIX, 69, XXXVII, 158, Solin 30, 16.

[2]) cfr. Serv. z. Verg. Än. V, 85, Georg. III, 417, Pers. I, 113, Plin. XXIX, 72, sogar noch Isidor. orig. XII, 4, vergl. die oben erwähnten zahlreichen Wandgemälde. Merkwürdig ist eine Sage von Tiberius Gracchus, dem Vater der Gracchen: er findet zu Hause zwei verschlungene Schlangen; die haruspices erklären, wenn er das Weibchen töte, müsse seine Frau bald sterben, wenn das Männchen, er selbst. Darauf liess er das Weibchen entkommen. Wenige Tage nachher war er tot. (So Cic. de div. I, 18, 36; II, 29, 62 nach C. Gracchus. Daraus dann wohl Plin. VII, 122 (?) Val. Max. IV, 6, 1. [Aurel. Vict.] de vir. ill. 57. Plut. Gracch. I. Dann wieder bei Österley, Gesta Rom. 92 p. 726). Deutlich haben wir hier Genius und Juno, an die das Schicksal und Leben der Ehegatten geknüpft ist, vergl. auch Jak. Grimm, Deutsche Myth. II, 572.

[3]) Über den Agathodämon vergl. einen Aufsatz von Gerhard. Akad. Abhandlungen II, 21 ff., der auch über Schlangenkult u. s. w. viel Material bietet. Noch Lamprid. Elag. 28 berichtet von ägyptischen „dracunculi, quos illi Agathodämonas vocant.“

So erklärt es sich, dass Schlangenvorzeichen als glückbringend gedeutet werden z. B. Spartian. Severus I, 10 (genau so Capito-

Nichts anderes als solche Schlangen, in denen der segenspendende Heros oder Dämon selbst verkörpert war, sind die οἰκουροὶ ὄφεις vieler Tempel, unter denen wohl die im Erechtheion am bekanntesten ist[1]. Aber auch die Vorstellung, dass jedes Haus seinen δαίμων in Schlangengestalt hat, lässt sich als griechisch nachweisen; ist derselbe günstig gestimmt, so bringt er Glück und verleiht die Gaben, über die er als chthonischer Dämon verfügt: Wohlstand, Gedeihen und Wachstum u. ähnl.; wird er verletzt und beleidigt, so weicht auch das Glück vom Hause. Diese Vorstellungen sind heute noch in Griechenland lebendig[2]; aber sie haben auch im Altertum bestanden, wie wir besonders aus einer Stelle des Theophrast (Char. XVI) ersehen, wo ein Abergläubischer geschildert wird, der, sobald er im Hause eine Schlange findet, in ihr einen Gott erkennt oder ihr ein Heiligtum errichtet[3]. Und erst unter diesem Ge-

linus Maximin. 30, 1) Vopisc. Aurelian. IV, 4, vergl. Grimm, Deutsche Myth. II, 571 (u. Nachtr.). Ferner Val. Max. I, 6, 4. Cic. de div. I, 36, 79.

[1]) vergl. Schömann a. a. O. und was Gerhard a. a. O. Anm. 53 über solche Tempelschlangen gesammelt hat.

[2]) Darüber vergl. Schmidt, Volksleben der Neugriechen p. 185. Für Rom sind der Zeugnisse dafür, dass die Schlange als glückbringend im Hause gehalten wurde, wieder weit mehr: Plin. XXIX, 67: ein Schlangenkopf unter der Hausschwelle bringt Glück, 72: die Äsculapschlange in Rom allgemein in den Häusern gehalten. Überhaupt hören wir viel von zahmen Schlangen daselbst. Suet. Tib. 72. Seneca, De ira II, 31, 6. Martial VII, 87, 7. Von Nero wusste das Gerücht zu erzählen, wie er unter dem Schutze einer göttlichen Schlange stehe. (Suet. Nero VI, Tac. ann. XI, 11). — (Auch dem Aias wird von Philostr. [Her. 706] eine zahme Schlange beigelegt, die als ständige Begleiterin mit ihm isst, ihm den Weg zeigt u. s. w.)

[3]) Von den Änderungsversuchen (vergl. Petersen praef. p. 44) scheint mir nur das von Duebner vorgeschlagene ἡρῷον an Stelle des überlieferten ἱερῷον nötig. Dagegen ist ἱερόν keineswegs ein glossem zu παρείαν, wie Petersen meint, sondern hat seinen guten

sichtspunkt, dass wir die Schlange als Hausdämon auffassen, verstehen wir eine Reihe griechischer Märchen und Fabeln.

V. Plinius (X, 208) berichtet aus Phylarch (= fg. 27, von Müller mit Recht nach Äl. N. A. XVII, 5 dem 12. Buche zugewiesen): In Ägypten kam eine Natter täglich zu den Mahlzeiten eines der Einwohner[1]) und erhielt dort ihren Anteil, bis einst eines ihrer Jungen den Sohn ihres Gastfreundes tötete. Wie nun die Schlange zur gewohnten Mahlzeit kam und die That entdeckte, tötete sie das Junge zur Sühne; sie selbst aber kam niemals wieder ins Haus.

Wir haben diese Erzählung als die ältestbezeugte vorausgenommen, deutlicher noch tritt uns in einer anderen Wendung der Charakter der Schlange als eines Hausdämons entgegen. Die Schlange will Verehrung; empfängt sie diese, so zeigt sie sich auch erkenntlich und Wohlstand und Glück herrschen im Hause. Sobald aber das gute Verhältnis zur Schlange irgendwie getrübt ist, schwinden auch diese Gaben. Hierher gehört eine Fabel des Romulus (II, 11 = Phädr. app. II, 29 Dressl. = Ugobard. 30; Luc. Müller hat sie nicht aufgenommen): eine Schlange pflegte in das Haus eines Armen zu kommen, wo sie mit Brosamen gefüttert wurde. Da verletzte sie der Mann einmal im Zorne mit der Axt. Bald darauf verfiel er in Armut[2]) und merkte, dass die

Sinn. Theophr. scheidet zwei Schlangenarten: die bacchische παρεῖας Schlange, die als Σαβάζιος verehrt werde, und die „heilige“ Schlange, der ein Heroon errichtet werden soll. Mit letzterer haben wir es allein zu thun.

[1]) Phylarch hatte ausführlich von solchen Schlangen gesprochen fg. 26 = Äl. N. A. XVII, 5.

[2]) Die erbärmlich erzählte Fabel vergisst, vorher mitzuteilen, dass es dem Manne bis dahin besser gegangen war; aber die Worte „paulo post miser factus est“ (C) oder „ille ad egestatem rediit“ lassen keinen Zweifel, dass er vor der Verletzung des Tieres besser daran gewesen war.

Schlange daran schuld sei. — Das Weitere interessiert uns hier nicht.

So wird auch die äsopische Fabel vom Bauer und der Schlange in ein richtiges Licht gesetzt. Dieselbe lautet in der besseren (babrianischen?) Fassung, bei Knöll 118 (= Babr. Eberh. 153, Gitlb. 160) so: Eine Schlange, die an der Schwelle eines Bauernhauses ihr Nest hatte, hat den kleinen Sohn des Bauern getötet[1]). Der Bauer greift ergrimmt nach seinem Beil und lauert der Schlange auf; wie sie in ihr Loch zurückkehrt, schlägt er rasch zu, trifft aber nur den Stein. Nachher aber möchte er doch gerne die Schlange wieder versöhnen und bringt als Zeichen des Friedens Brot und Salz herbei; sie aber weist ihn schroff zurück.

Damit stimmen im wesentlichen die schlechteren Rezensionen (H. 96 und 96b = S. 51 F. 42, C. 141 und p. 339), nur die ganz späte Form bei Cor. p. 338 und Fur. 155 hat noch einen Zusatz. Die andern Formen sind nämlich durchweg unvollständig und unbefriedigend, da wir gar nicht erfahren, warum denn der Bauer sich mit der Schlange wieder versöhnen will? In jener späten Fassung wird uns dagegen diese Frage beantwortet: „Den Bauer ergriff Furcht, sie möchte auch ihn töten, daher nahm er Wasser, Honig und Mehl und rief selbst die Schlange zur Versöhnung (πρὸς εἰρήνην) herbei.“ Also aus Furcht vor ihrem Biss will der Bauer die Schlange versöhnen? Das ist deutlich spätere Einschiebung; aber diese späten Erzähler empfanden doch ganz richtig, dass in der ihnen vorliegenden Fassung die eine Frage offen blieb: Warum will denn der Bauer sich mit der Schlange versöhnen, die ihm doch sein Kind getötet, der er also Feind zu bleiben allen Grund hat?

Diese Frage können wir jetzt nach all dem Vorausgegangenen richtiger beantworten, als jene Byzantiner: die von dem Bauer so schnöde behandelte Schlange war seine

---

[1]) Also ganz wie bei Phylarch p. 104.

Hausschlange, mit deren Verschwinden er auch für seinen Wohlstand und sein Glück zittern, deren Wohlwollen er sich also unter allen Umständen erhalten muss [1]).

Benfey möchte nun (Pantsch. I, 359) für diese Fabel wieder ein indisches Original (ibid. II, 244) annehmen, worin ihm Keller (Jbb. Suppl. IV, 348) beistimmt. — Allein keiner von Benfeys Gründen lässt sich bei näherer Prüfung aufrecht erhalten. Es kann uns schon das bedenklich machen, dass die indische Form in einer Reihe von Rezensionen des Pantschatantra und zwar in den ältesten fehlt. Wenn dann Benfey weiter den ganz indischen Anstrich der Fabel ins Feld führt, so kann sie diesen ja ebenso gut erst nach der Einwanderung bekommen haben [2]). Jedenfalls ist die Vorstellung, dass in der Schlange die Ahnenseele steckt, dass dieselbe verehrt werden muss und dafür Segen und Schätze verleihen kann, eine gut griechische. Zu diesem Zug ist dann höchstens nachträglich noch Indisches, wie die goldhütenden Ameisen (Pantsch. II, 244), in jener indischen Form hinzugesetzt worden [3]).

---

[1]) Diese Unvollkommenheit der Fabel in allen mehr oder weniger auf Babrius beruhenden Fassungen haben auch schon Crusius (a. a. O. p. 209 und 221) und Benfey, Pantsch. I, 360 richtig erkannt, letzterer hat auch daraus, dass der Bauer der Schlange „ἄλευρον, ὕδωρ καὶ μέλι“ oder „ἄρτον καὶ ἅλας“ bietet, ganz richtig das religiöse Verhältnis, in welchem der Bauer zur Schlange steht, erkannt.

[2]) Der buddhistische Charakter braucht doch nichts Ursprüngliches zu sein.

[3]) Crusius (p. 221 u.) wendet sich ebenfalls gegen Benfey, zieht aber eine Pliniusstelle bei, die m. E. nicht hergehört. Dort handelt es sich um den dracontites, den Wunderstein, den die Schlange im Kopfe trägt, um dessenwillen ihr nachgestellt wird; hier dagegen haben wir es lediglich mit der Schlange als Hausdämon zu thun. Der Bauer stellt in den meisten und besten griechischen Fassungen, auch bei Phylarch, der Schlange nach, um seinen getöteten Knaben zu rächen, nicht aus Habgier nach ihren Schätzen. Von letzterer weiss erst die indische Fassung und ihre Sprösslinge, Benfey I, 559; Österley,

Sodann meint Benfey, die griechischen Darstellungen seien alle „spät und nicht gegen indischen Ursprung entscheidend“. Allein wiederum kennt Benfey die doch entschieden verwandte Erzählung bei Phylarch nicht; dadurch kommt er aber mit der Chronologie schon gewaltig in die Enge, denn vor Alexander kann wohl nicht von einer Wanderung indischer Märchen nach Griechenland die Rede sein. Es müsste, wollte jemand dennoch Benfeys Ansicht aufrecht erhalten, zwischen dem Ende des vierten und der Mitte des dritten Jahrhunderts nicht nur die Wanderung der Sage von Indien nach Griechenland, sondern auch schon eine ganz beträchtliche Umbildung derselben sich vollzogen haben [1]). Dagegen hindert uns nichts, mit einer derartigen buddhistischen Legende unter die Blütezeit jener baktrisch-griechischen Reiche herunterzugehen, „wo sich überhaupt, nach Benfeys eigenen Worten, griechisches Leben und Wesen in Indien geltend machten“ (cfr. Pantsch. I, 383). Damals mag diese Fabel, wie so manche andere äsopische, ebenfalls nach Indien gewandert sein.

Benfeys dritten Grund haben wir zum Teil schon oben berührt: „die occidentalischen Formen sehen nur wie Fragmente aus,“ im Gegensatz zur indischen, die ein befriedigendes Ganze bilde [2]). Nun geben uns die griechische und

G. Roman. 141 p. 735; Grimm, K. u. H. M. III, 184. 397; Deutsche Sagen I, 220.

Ein verwandtes Dankbarkeitsmärchen ist das von der Rügenglocke. Österley, G. Rom. 105 p. 728.

[1]) Überhaupt ist es an sich schon misslich, jede äsopische Fabel schlechtweg als spät anzusetzen, wir wissen ja gar nicht, wie viel in unseren Sammlungen auf ältere, wie die des Demetrius Phalereus, zurückgehen kann.

[2]) Wir wollen dabei noch davon absehen, dass Benfey hier gegen seinen eigenen Grundsatz handelt; er hebt ja häufig und mit Recht hervor, dass weniger die Vortrefflichkeit einer Erzählung uns berechtigt, dieselbe für ursprünglich anzusehen, als gewisse Mängel, dass die Vortrefflichkeit erst Produkt einer langen Entwicklung und Umbildung ist.

lateinische Form immer nur einzelne, oft schlecht oder gar nicht motivierte Züge, und sind insofern allerdings Fragmente. Aber erstens ist keiner dieser Züge ungriechisch, auch nur entfernt fremden Ursprung verratend. Zweitens aber ergänzen sich die verschiedenen Splitter und Formen gegenseitig, so dass wir aus allen zusammen das Schema des verlorenen Gesamtmärchens gut zu erkennen vermögen (Bauer verehrt die Schlange — vertrauliches und glückbringendes Verhältnis — Tötung des Sohnes [durch ein Junges der Schlange?] — Verletzung der Schlange durch den zornigen Vater — vergeblicher Versöhnungsversuch und Verarmung des Bauern)[1]).

Wenn also Benfey (p. 360) meint: „verbindet man die occidentalischen Fabeln, deren jede nur eine unmotivierte, gewissermassen halbe Fabel enthält, mit einander, so erhält man eine wohlmotivierte, gewissermassen ganze; damit aber auch unsere indische,“ — so können wir ihm dies zugeben mit Ausnahme des letzten Punktes. Nicht die indische Form erhalten wir durch diese Verbindung, sondern das alte griechische, uns leider verlorene ganze Märchen, welches sowohl für unsere griechischen Reste, wie für jene Erzählung des Pantschatantra mit ihren Ausläufern Prototyp war. Also auch hier bleibt wieder bei unbefangener Betrachtung dem griechischen Märchen die Priorität.

VI. Wie die Schlange als Ahnenseele Schätze verleihen kann, so besitzt sie auch noch weitere Kräfte. Es ist ein alter, vielfach wiederkehrender Aberglaube, dass der Mensch im Augenblicke des Todes die Gabe der Weissagung erlangt, ich brauche dafür ja nur an Homer zu erinnern.

---

[1]) In der indischen Fassung erfahren wir nur, dass die Tötung des Sohnes zu Recht geschehen sei und vom Alten gebilligt wurde. Eine Frage bleibt unerledigt: Wird das Verhältnis zur Schlange das gleich gute bleiben? Die griechischen Formen geben darüber Auskunft.

Aus diesem Glauben heraus erklärt sich die enge Beziehung, in welche die Schlange, die wir jetzt zur Genüge als Totentier kennen, zur Mantik gesetzt wird, bald so, dass der Schlange selbst übermenschliches Ahnungsvermögen zugeschrieben wird, bald so, dass sie denen, welchen sie wohl will, diese Gabe verleiht. So kommt es, dass wir von einer Reihe mythischer Seher hören, die alle ihre Sehergabe Schlangen verdanken, und es mögen unter diesen Legenden manche noch in Hesiods Zeiten hinaufreichen. Meist handeln die Schlangen deutlich im Auftrage des Apollo, so wenn sie z. B. den später berühmten Iamos, den Stammvater des olympischen Sehergeschlechts der Iamiden, gleich nach seiner Geburt pflegen und aufziehen:

„δύο δὲ γλαυκῶπες αὐτὸν
δαιμόνων βουλαῖσιν ἐθρέψαντο δράκοντες ἀμεμφεῖ
ἰῷ μελισσᾶν καδόμενοι.“ (Pind. Ol. VI, 45 [76]).

Die Sehergabe aber verleihen sie, indem sie dem Menschen im Schlafe die Ohren auslecken; auf diese Weise sind (wieder durch den Willen Apollos) Helenos und Kassandra zu ihrer unheilbringenden Gabe gelangt (cfr. schol. Il. H. 144 (nach Antikleides), ebenso schol. Eur. Hec. 87 (cfr. Eustath. Il. 663, 40).

Auf dieselbe Weise ist aber auch dem alten Melampus die Gabe der Weissagung zu Teil geworden, nur dass hier die Schlangen vollkommen selbständig handeln; mit anderen Worten, es liegt hier, wie sogleich erhellen wird, ein vollkommenes Märchen und zwar ein Dankbarkeitsmärchen vor, das an jenen vielgefeierten Heros der Mantik angeknüpft ist: vor dem Hause des Melampus befand sich eine Eiche mit einem Schlangennest; eines Tages töteten seine Diener die Schlangen, Melampus konnte nur noch die junge Brut retten. Später, wie diese herangewachsen waren, leckten sie ihm einmal die Ohren aus, während er schlief.

Seitdem verstand er die Sprache der Vögel[1]) und weissagte den Menschen. (Apollod. bibl. I, 9, 11, cfr. schol. Apollon. Rhod. I, 118. Plin. X, 137, cfr. Preller, Myth. II, 472. 476. 480.)

Weitere vollständige Märchen vom Verständnis der Tiersprache können wir nicht mehr finden, aber im einzelnen hören wir noch oft davon. Aus Pseudodemocrit[2]) berichtet Plinius (X, 137; XXIX, 72; cfr. Gell. X, 12, 7), wenn man das Blut gewisser Vögel mische, so entstehe daraus eine Schlange, wer von dieser koste, verstehe die Sprache der Vögel; ebenso weiss Apollonius von Tyana (Philostr. I, 20, III, 9), dass die Sprache der Vögel versteht, wer Herz und Leber einer Schlange isst. Natürlich musste Apollonius selbst auch die Sprache der Tiere verstehen (Philostr. I, 20, IV, 3; V, 42, cfr. oben p. 67), worin Rohde (Rhein. Mus. 27, 30 Anm.) wiederum eine Nachahmung der Pythagoraslegende sieht[3]).

Benfey hat (Orient u. Occ. II p. 133 ff.) ein indisches Märchen von der Tiersprache mit all seinen Ausläufern eingehend behandelt. Die indischen Formen und die meisten daraus herzuleitenden zeigen mit unserem griechischen Märchen

---

[1]) Oder richtiger aller Tiere, denn Apollod, bibl. I, 9. 12 wird er dadurch gerettet, dass er die Sprache zweier Holzwürmer (σκώληκες) versteht. — Auch Teiresias verstand die Sprache der Tiere. Porph., De abst. III, 3 p. 189 N².

[2]) Die Schrift περὶ ζῴων hielt schon Thrasyllos für unecht, cfr. Rhein. Mus. 28, 279. Nietzsche, Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laërtius Diog. (Basel 1870) p. 27.

[3]) Eine weitere Geschichte vom Verständnis der Tiersprache weiss Porph., de abst. III, 3 (p. 190 N²). Besonders wunderlich ist dabei die Art, wie die Gabe wieder verloren geht, wofür etwa noch Apollod bibl. III, 3, 2 zu vergleichen wäre, cfr. auch Serv. z. Än. II, 247 und im allgemeinen Liebrecht zu Gervas. ot. imp. p. 155 Note. Grimm, Kindermärchen 17. Deutsche Sagen I, 131. Keller, Li romans. CXXII.

v. Hahn p. 236: Der Prinz macht den Drachen wieder sehend, zum Dank verschluckt ihn derselbe und „lehrte ihn in seinem Bauche die Tiersprache“, und als der Prinz ausgelernt hatte, spie er ihn wieder aus.

(das Benfey wiederum nicht kannte) keinerlei Verwandtschaft, da wir in ihnen gar nicht erfahren, woher der Held die Tiersprache bekommen hat. Nur drei Fassungen machen davon eine Ausnahme, in denen dem Kern des indischen Märchens gleichmässig ein Märchen von der Dankbarkeit einer Schlange vorgesetzt ist. Von diesen dreien zeigt die eine Fassung, welche die türkische Bearbeitung des persischen Tuti-Nameh hat (Benfey a. a. O. 157), zwar auch den Zug, dass die Schlange aus Dankbarkeit den Ritter die Tiersprache lehrt, aber doch in solcher Umgestaltung, dass wir sie hier bei Seite lassen wollen. Dagegen mag der Leser selbst folgende beide Formen mit der Melampussage zusammenstellen: in den Gesta Romanorum (cfr. Benfey a. a. O. 163) rettet ein Ritter eine Natter vom Flammentode. Zum Dank dafür übergiebt sie ihm — indem sie ihm eine Wurzel in den Mund schiebt, die er hinabschlingt — das Geheimnis der Tiersprache. Noch näher an die griechische Sage schliesst sich die älteste europäische Fassung (Benfey a. a. O. 165), ein serbisches Märchen[1]): ein Hirt rettet eine junge Schlange vom Feuertode. Er bringt sie zu ihrem Vater zurück und erbittet sich von diesem, auf ihren Rat, die Kenntnis der Tiersprache. Diese erhält er von ihm vermittelst dreimaligen gegenseitigen in den Mund Spuckens[2]). — Dass wir hier das alte griechische Märchen wiederfinden, ist klar, wenn auch noch dunkel bleiben muss, auf welchen Wegen es in diese späten Formen gelangt ist.

VII. Noch eine weitere übermenschliche Kraft teilt die Schlange mit dem wohlthätigsten der Heroën, mit Asklepios. Dieser allein kann Tote wieder zum Leben er-

---

[1]) Das übrigens auch Preller, Myth. II, 473 schon verglichen hat.

[2]) Über die Zauberkraft des Anspeiens vergl. Rohde, Gr. Roman 266, 4.

wecken, worüber ja vielfältige Überlieferungen vorhanden waren; ebenso kennt aber auch die Schlange als chthonischer Dämon das Kräutlein, das gegen den Tod gewachsen ist. So erscheint sie in der bekannten Sage von der Wiederbelebung des Glaukos durch Polyidos [1] (Apollod. bibl. IV, 3, 1. Hyg. fab. 136 p. 115 Schm.).

VIII. Wie geläufig und wie alt die Vorstellung war, dass der Heros sich in Schlangengestalt verkörpere [2], dass er in dieser Gestalt Verehrung entgegennehme, aber auch in derselben seinen Verehrern zu Hilfe komme, — das erkennen wir am besten aus einigen Legenden. Der gemeinsame Grundzug derselben ist, dass der Heros im Augenblicke grosser Gefahr in Schlangengestalt zur Hilfe erscheint. Bekannt ist die Sage von Kychreus, dem alten salaminischen Heros. Als in der Schlacht bei Salamis eine Schlange erschien, die den Athenern half, erklärte nachher das Orakel, das sei Kychreus gewesen. So berichtet Pausanias (I, 36, 1) [3].

[1]) Nach Hygin. Poet. Astr. II, 14 belebt nicht Polyidos, sondern Asclepios den Glaucos auf dieselbe Weise. Es gab eine verwandte lydische Sage von der Wiederbelebung eines Tylos. Mehr noch bei Rohde, Gr. Roman p. 125 Anm. u. 529 Anm. 2. — Das Schlangenkraut bildet den Kern in Hahns 29, Formel (I p. 56); es kehrt wieder in der Legende der heil. Notburga (vergl. Huffschmid, Zeitschr. f. Gesch. des Oberrheins 1886 p. 394).

[2]) Umgekehrt ist, wie mir Prof. v. Duhn mitteilt, den Neugriechen das Kind δράκος, so lange es noch kein „Mensch“, kein „χριστιανός“ d. h. noch ungetauft ist.

[3]) Strabo (IX, 9 p. 393) berichtet auch von einer Schlange des Kychreus nach Hesiod. Aber dort ist Heros und Schlange nicht mehr identisch, sondern — eine sehr durchsichtige Umwandlung — der Heros hat die Schlange aufgezogen; dieselbe wird dann vertrieben und von Demeter in Eleusis im Tempel aufgenommen, wo sie ohne Zweifel einen Kult gehabt hat. — Ganz euhemeristisch ist vollends, was Steph. Byz. s. v. Κυχρεῖος πάγος weiss: Kychreus, Sohn des Poseidon und der Salamis wurde „ὄφις“ genannt „διὰ τὴν τραχύτητα τῶν τρόπων“! u. s. w. Dass wir dem gegenüber in Pausanias die reine Form haben, bedarf wohl keines Beweises.

An einer anderen Stelle (VI, 20, 3 ff.) erzählt er eine hierhergehörige Sage aus Elis: Als einst die Arkader einen Einfall in Elis gemacht hatten, kam zu den elischen Heerführern eine Frau mit einem Knäblein an der Brust und erklärte, sie wolle, durch ein Traumgesicht veranlasst, dieses ihr Söhnlein ihnen als Bundesgenossen bringen. Die Obersten, denen die Worte glaubhaft schienen, nahmen den Knaben und setzten ihn nackt vor dem Heere nieder. Kaum aber waren die Arkader im Anmarsch, da wurde das Knäblein zur Schlange, so dass jene über das Wunder in die äusserste Verwirrung gerieten und mit leichter Mühe geschlagen wurden. An der Stelle aber, wo die Schlange nach der Schlacht verschwunden war, wurde ein Heiligtum errichtet für den Kult eines Heros Sosipolis und der Eileithyia (Paus. V, 20, 2). Nach der Art der Opfer, welche dem Sosipolis dargebracht wurden (μᾶζαι μεμαγμέναι μέλιτι), will man im Hinblick zugleich auf unsere Erzählung annehmen, dass Sosipolis in Schlangengestalt verehrt wurde. (So z. B. Schömann, Gr. Altertümer II, 176). Ausdrücklich sagt dies zwar Pausanias nicht, aber es ist um so wahrscheinlicher, als Sosipolis an einer anderen Stelle in Olympia mit Tyche zusammen verehrt wurde, und dort war er vollständig als Agathodämon (der ja selbst in Schlangengestalt häufig ist) charakterisiert. (Paus. VI, 25, 4) [1].

Ehe wir zu den eigentlichen Schlangen**märchen**, soweit sie noch nicht behandelt sind, übergehen, mag noch ein kurzer Hinweis gestattet sein auf einen Märchenkreis, der den eben behandelten Legenden sehr nahe steht: die

---

[1]) Pausanias bezeichnet den Sosipolis bald als „θεός“, bald als „ἐπιχώριος δαίμων“; in Wirklichkeit ist er ein Heros, der seinen Landsleuten ebenso in Schlangengestalt zu Hilfe eilt, wie Kychreus den Athenern. — Der Name Sosipolis ist nicht ursprünglich („καὶ ὄνομα τῷ θεῷ τίθενται Σωσίπολιν“ V, 20, 5); diese Art der Namengebung ist bei Heroen häufig.

Märchen von dankbaren Toten[1]). Nach griechischer Anschauung, schon bei Homer, ist es das grösste Unglück, wenn ein Leichnam unbegraben bleibt und wer einen Toten davor bewahrt, verdient mit Recht seinen Dank. Das ist der Punkt, um den sich alle diese Märchen drehen, deren ältestes wohl an den Namen des Simonides sich knüpft: Simonides findet den Leichnam eines Unbekannten und bestattet denselben; als er sich bald darauf zu einer Seefahrt anschickt, erscheint ihm im Traume der Tote und warnt ihn vor der Fahrt[2]), da das Schiff untergehen werde. Simonides blieb daher zurück — die anderen, die mitfuhren, fanden richtig alle den Tod. So berichtet nach stoischen Quellen Cicero (de div. I, 27, 56, cfr. II, 66, 135), für uns wohl der älteste Gewährsmann. Im wesentlichen stimmen damit auch die übrigen Quellen, nur dass sie uns noch die beiden Epigramme anführen, welche Simonides für das Grab des Toten verfertigte (schol. Anth. Pal. VII, 77 fg. 128 und 129 Bergk)[3]), oder von einem Gedicht berichten, in welchem Simonides das Ereignis feierte (Val. Max. I, 7 ext. 3)[4]), Libanius (IV, 1101 Reiske) giebt sogar

---

[1]) Vergl. darüber Reinhold Köhler in Pfeiffers Germania III, 199 ff. in Benfeys Orient und Occ. II, 174. 322, III, 93; Benfey, Pantsch. I, 219. v. d. Hagen, Ges. Abent. I, XCVI. — K. Simrock, Der gute Gerhard u. d. dankbaren Toten. Bonn. 1856 ist mir leider nicht zugänglich. — R. Köhler hat schon richtig auf die Simonidesgeschichte hingewiesen. — Bis jetzt fehlt aber noch genügendes griechisches Material, um direkten Zusammenhang der griechischen Märchen mit diesem grossen Kreise nachweisen zu können.

[2]) Die Seele des Toten erkennt die Zukunft, s. o. 108. Dass der Tote im Traum erscheint und um etwas bittet, ist auch sonst häufig, z. B. in der Geschichte, welche Cicero gleich hinter der Simonidessage erzählt; vergl. auch p. 126.

[3]) Ebenso schol. Aristid. III, 533 Dind., woraus Tzetz. Chil. I, 624.

[4]) Val. Max. schöpft hier nicht aus Cicero. Nach einer Vermutung von Emperius will auch Schneidewin (Simon. rel. p. 172) ein anonymes lyrisches Fragment (Bergk, Simon. fg. 23) auf dieses Gedicht beziehen.

den Schauplatz des Ereignisses an: in Tarent bestattete Simonides den Toten, von dort wollte er andern Tags nach Sicilien weiter. Trotz dieser scheinbar historischen Genauigkeit werden wir das Ganze für ein Märchen halten müssen [1]). — Verblasster taucht schon derselbe Zug auf in der Geschichte, welche die Homerscholien aus Theopomp. (= FHG I fg. 339) von dem Wagenlenker des Pelops, Killos [2]), berichten (schol. Il. A. 38): Dem Pelops starb auf der Fahrt nach Pisa sein Wagenlenker Killos. Nachts erschien ihm nun dessen εἴδωλον und bat um Bestattung; Pelops sorgte in ausgiebigster Weise dafür [3]), er errichtete sogar noch beim Grabhügel ein Heiligtum des Killäischen Apollo und nannte eine Stadt nach dem Killos. Zum Dank dafür „scheint ihm auch Killos nach seinem Tode geholfen zu haben, so dass er den Sieg über Oinomaos gewann.“

IX. Doch damit genug. Es wären nun noch eine Reihe echter Märchen zu erledigen, die auf den ersten Blick sich vollkommen den Märchen von dankbaren Tieren anreihen, wie wir sie im Eingange kennen gelernt haben. Erst bei näherer Betrachtung weisen auch sie noch eine ganze Anzahl der für die Schlangen nachgewiesenen mythologischen Züge auf.

Plinius (VIII, 61, vergl. auch X, 207) berichtet aus Pseudodemocrit, vergl. oben p. 110): ein Knabe Namens

---

[1]) Das eine Epigramm (fg. 129) hält auch Bergk für unecht, der aber seltsamerweise der Erzählung des Libanius Glauben schenkt.

[2]) vergl. auch Paus. V, 10, 8. Strabo XIII, 63 p. 613.

[3]) Die erste Wohlthat, welche Pelops dem Toten zu teil werden lässt, besteht darin, dass er „ἐξερυπάρου τὸ εἴδωλον διὰ πυρός“. Die Wörterbücher geben als Bedeutung für das ἅπαξ λεγόμενον „ἐκρυπαρόω“ an: sordido, schmutzig machen. Wieso darin eine Wohlthat liegen soll, dass Pelops jenes Schattenbild durch Feuer schmutzig macht, ist mir unverständlich. Gerade das Gegenteil verlangt m. E. der Sinn; ἐκρυπαρόω muss heissen: vom Schmutze befreien; dadurch, dass Pelops den Leichnam verbrennt, macht er auch das εἴδωλον zu einem reinen.

Thoas hatte in Arkadien eine Schlange [1]) aufgezogen und die beiden hatten sich sehr lieb gewonnen. Sein Vater aber bekam Furcht für das Leben des Sohnes und schaffte das Tier fort. Als aber später Thoas in der Wildnis von Räubern überfallen wurde, kam ihm die Schlange zu Hilfe.

Älian (N. A. VI, 63) erzählt in seiner Manier dieselbe Geschichte, ohne den Namen des Thoas zu nennen; sonst aber sind, trotz seiner grossen Ausführlichkeit, die Abweichungen von Plinius ganz unbedeutend, so dass wohl auch seine Erzählung in letzter Linie auf Pseudodemocrit zurückgehen wird. Er vervollständigt den Bericht des Plinius noch um einen Zug: die Schlange leckt die Wunden ihres Lieblings und giebt ihm schliesslich noch durch die ganze Wildnis das Geleit (also ganz wie z. B. oben p. 64. 69) [2]).

Die nämliche Geschichte behandelte in etwas geänderter Fassung Konons 22. Erzählung (bei Westerm. mythogr. p. 133); Hauptabweichung ist, dass der Held (dessen Name nicht genannt wird), statt eines Arkaders ein Kreter ist, und dann etwa noch, dass nicht der Vater (wie bei Ps. Democr.) oder ein Verwandter (wie bei Äl.) die Schlange fortschaffen, sondern dass die Einwohner der Stadt aus Furcht den Knaben zur Aussetzung seines Lieblings zwingen.

---

[1]) Wir, von unserer Vorstellung geleitet, werden im Märchen lieber einen Drachen, als eine Schlange handelnd auftreten sehen; und so übersetzt z. B. auch Jacobs an den meisten der hier zu behandelnden Älianstellen. Schwerlich mit Recht. Die Alten mögen wohl selbst mit dem Worte ein ziemlich schwankendes Bild verknüpft haben, wie ihre Nachkommen heute noch (Schmidt, Volksleben 190). Plinius bietet an den entsprechenden Stellen bald draco, bald serpens für das griechische Wort. Jedenfalls ist „Drache" in unserem Sinne dem Altertum eine unbekannte Vorstellung; auf Darstellungen der Sagen, wo wir von „Drachen" sprechen (Iason, Kadmos, Medeawagen etc.), finden sich, soweit ich sehe, nur Schlangen; daneben giebt es höchstens noch κήτη, Meerungetüme, aber keine Drachen.

[2]) Die Sache ist auch von Tzetz. Chil. IV, 320 erwähnt.

Dieser letztere Zug kehrt dann auch wieder in einer Geschichte, die in Paträ spielt (bei Äl. V. H. XIII, 46), sonst aber vollkommen mit Konons Erzählung sich deckt: die Bürger bekommen Angst, schaffen die Schlange fort; später auf der Rückkehr von der Jagd wird der Jüngling einmal mit seinen Gefährten von Räubern überfallen und durch die Schlange gerettet[1]).

Die Vielheit der Formen und die Menge der kleinen Abweichungen beweist, wie verbreitet gerade dies Märchen gewesen sein muss.

Ein ungemein reiches und ungemein eigenartiges Dankbarkeitsmärchen, das in seiner überlieferten Form geradezu als Novelle bezeichnet werden könnte, bietet uns Älian (N. A. X, 48) in der Geschichte von Pindos. Dieser, der Sohn des Macedon, Enkel des Lykaon, Königs von Emathia, war ein hervorragend schöner und kräftiger Jüngling, darum beneideten und hassten ihn seine ihm unähnlichen Brüder. Um daher ihren Nachstellungen zu entgehen, zog Pindos fort in die Wildnis, wo er als Jäger lebte. Einmal verlor er sich bei der Verfolgung des Wilds von seinen Genossen. Als die Hirsche zuletzt in einer Felskluft verschwanden, stieg er vom Pferd, um ihnen nachzugehen, hörte aber plötzlich eine Stimme: „berühre die Tiere nicht!“ und da er trotz seines Suchens Niemanden finden konnte, ward ihm unheimlich und er verliess den Platz. Andern Tags kehrte er an jene Stelle zurück, um dem Rätsel auf den Grund zu kommen — da erblickt er voll Entsetzen eine grosse Schlange sich gegenüber. Er sammelte sich indess rasch und streckte dem Tiere zur Begütigung seine Jagdbeute hin, worauf das-

---

[1]) Tzetz. Chil. IV, 313. 680 erzählt die Geschichte mit einigen Verschiedenheiten: die Schlange wird nicht ausgesetzt, sondern „μέγιστος γενόμενος ἀπέδρα“; sie tötet die Räuber nicht, sondern treibt sie nur zur Flucht. Also hat er Älian (von dem er, wie es scheint, überhaupt nur De Natura Anim. ausgeschrieben hat), hier nicht benutzt.

selbe auch wirklich ruhig sich entfernte. Der Jüngling aber brachte zum Dank für diese Schonung dem Tiere täglich von seiner Beute. Seit dieser Zeit war er sichtlich vom Glück begünstigt, er hatte immer gute Jagd, wurde weit und breit ob seiner Schönheit, Kraft und Tüchtigkeit berühmt, begehrenswert den Frauen, bewundert und geliebt von den Männern: nur seine Brüder blieben ihm feind. Und einst hatten sie dem Pindus einen Hinterhalt gelegt, da er jagte, und überfielen ihn meuchlings zu dreien, da kommt auf sein Hilfegeschrei die Schlange herbei, umstrickt und erwürgt die drei. Das Leben hatte sie freilich dem Pindos nicht mehr retten können, aber bei dem Leichnam hielt sie Wache, bis die Verwandten des Jünglings kamen, um ihn würdig zu bestatten. „Und er wurde denn auch“, schliesst Älian, „mit aller Pracht begraben und der Fluss, der am Platze des Mordes vorüberfliesst, wurde nach dem Toten und seinem daselbst befindlichen Grabe Pindos genannt.“ Das Märchen vom dankbaren Tier liegt uns hier deutlich vor, und zwar in der gesteigerten Form, dass der Held umkommt und das Tier ihm noch über den Tod hinaus seine Treue beweist [1]).

Älian giebt keine Quelle an, aber seine Schlussworte zeigen uns zunächst die Richtung, in welcher wir dieselbe vermuten dürfen. Wir haben es hier deutlich mit einer ätiologischen Lokalsage zu thun von der Art, wie sie die Alexandriner zu behandeln liebten. Es gab in Lokris einen Fluss Pindos, da wir aber uns hier deutlich auf nordthessalisch-makedonischem Boden befinden, so wäre vielleicht an einen, uns sonst unbekannten, vom Pindosgebirge kommenden Fluss gleichen Namens zu denken? — Auch Tzetzes (Chil. IV, 328) erzählt die Sage, mit unbedeutenden Verschiedenheiten [2]).

---

[1]) Auch in einer nicht mehr genau herzustellenden Erzählung des Älian (fg. 82 Hercher) kam dieser Zug von einer Schlange vor.

[2]) Auffallend bleibt allerdings eine Discrepanz, Tzetz. schreibt: „Τὸ δ᾽ ὄρος κλήσει τοῦ παιδὸς Πίνδος κατωνομάσθη“, während Älians

X. In einen ganz anderen Märchenkreis, wo nicht mehr von Dankbarkeit des Tieres irgendwie die Rede sein kann, sondern wo wir es nur mit dem hilfreichen Tier, aber in ganz eigener Wendung, zu thun haben, führt uns eine Legende der Stadt Ophiteia (früher Amphikleia genannt) in Phokis (Paus. X, 33, 9): ein Herrscher, der sein Knäblein vor Nachstellungen schützen wollte, birgt es in einem Behälter (ἀγγεῖον) an einem verborgenen Platze. Als ein Wolf das Knäblein bedrohte, kam eine Schlange hervor und ringelte sich zum Schutze um das Gefäss, in dem der Kleine lag. Wie aber der Vater dazu kam, glaubte er, die Schlange bedrohe das Leben seines Sohnes und schleuderte nach ihr seinen Speer, der unglücklicherweise Schlange und Kind tötete. Nachher wurde der Vater über seinen Irrtum von Hirten aufgeklärt, da liess er das Kind gemeinsam mit seinem Wohlthäter verbrennen und beisetzen. Die Stadt an jener Stelle erhielt von der Schlange den Namen Ophiteia[1]).

Texte bieten: ὁ γείτων τῷ φόνῳ ποταμός. Zu Ἠμαθία würde allerdings der Berg Pindos besser passen als der lokrische Fluss.

[1]) Benfey hat (Pantsch. I p. 479 ff., cfr. II, 326 und 547, vergl. auch Keller, Romans des sept sages CLXXVIII) eine Sagenreihe verfolgt, die er auf ein buddhistisches Original zurückführt; in allen Formen schützt ein Tier (Ichneumon, Wiesel, Iltis u. s. w.) ein schlafendes Kind vor dem Angriff einer Schlange; nachher wird das Tier irrtümlich für den Angreifer gehalten und im Zorne getötet. Also vollkommen dem Schema unserer Erzählung entsprechend, nur die Tiere sind völlig andere. Die Vermutung scheint mir aber nicht zu gewagt, dass die letzte Wurzel für alle diese Erzählungen in Griechenland zu suchen ist in einer unserer Gründungslegende verwandten Erzählung, in der etwa ein Wiesel oder Ichneumon den Kampf gegen die Schlange führt und dann im Irrtum getötet wird. In den Fabeleien der Griechen sind zwei geläufige Vorstellungen: Kampf des Ichneumons mit der Schlange (Antig. Car. 38 [Arist.] H. A. IX, 6, 612 A, Äl. N. A. III, 22 wo Jacobs), des Wiesels mit der Schlange ([Aristot.] H. A. IX, 1, 609 b und 6, 612 b. Plin. X, 204, VIII, 98, XX, 132, Äl. N. A. IV, 14, (wo Jacobs), Antig. Car. 41).

Blicken wir jetzt nochmals zurück auf diese eigentlichen Schlangenmärchen, so ist doch auffallend, denke ich, wie durchsichtig in ihnen noch die einzelnen mythologischen Eigentümlichkeiten der Schlange vor uns liegen. Ganz ersichtlich ist bei allen noch die geheimnisvolle Macht der Schlange, die in letzter Linie eben auf ihren Eigenschaften als einer Verkörperung oder Dienerin der abgeschiedenen Seelen [1]) beruht. Das liegt ebenso zu Grunde, wenn ihre Huld dem Pindos solches Glück und Beliebtheit verschafft, wie wenn sie als treuer Genius das Knäblein in Ophiteia schützt [2]). Schon in der ganzen Art, wie sie z. B. in der Pindossage eingeführt wird, liegt etwas Eigentümliches und Unheimliches, das den anderen griechischen Tiermärchen völlig fremd ist. In den anderen Märchen hat das Tier wohl menschliche Empfindung und Sprache, seine Handlungen tragen aber weiterhin keinen übernatürlichen Charakter, während bei den Schlangen ein dämonisches, übermenschliches Wesen durchweg noch erkennbar bleibt [3]). Gerade dies zeichnet diese Märchen eben vor allen anderen aus; und selbst so seichte Anekdotenjäger, wie Älian, vermochten nicht, diese Geschichten zu ganz platten Kuriositäten herabzudrücken; noch liegt auch bei jenen späten Sammlern auf ihnen ein Schimmer jenes alten Zaubers.

XI. Nachdem erst das Dankbarkeitsmärchen bestand und Verbreitung gewonnen hatte, konnte es sich der Entwicklung, welche alle verwandten Erzählungen durchmachten,

[1]) Vergl. auch mit dem oben Zusammengestellten noch die Worte des Valer. Flacc. Arg. III, 457: angues umbrarum famuli.

[2]) Kinder von Schlangen behütet auch sonst: Erichthonios, Eur. Jon. 22; cfr. Preller, Gr. Myth. II, 138. Illyrios, Sohn des Kadmos, cfr. Preller, Gr. Myth. II, 27 n. 1.

[3]) Am ehesten scheint noch in den Delphingeschichten etwas Ähnliches, ein dämonisches Wesen innerhalb der Tierhülle, bisweilen durch.

natürlich auch nicht entziehen und so finden wir auch hier das Motiv der Dankbarkeit fortgebildet zum ἔρως.

Älian berichtet nach „Ἡγήμων ἐν τοῖς Δαρδανικοῖς μέτροις“ (N. A. VIII, 11): In einen schönen goldhaarigen thessalischen Hirten Namens Aleuas hat sich eine grosse Schlange verliebt[1]). Auch hier wird die Örtlichkeit genau bezeichnet: bei der Quelle Haimonia, am Berge Ossa. Die Schlange bringt ihrem Liebling von ihrer Beute (der alte Zug).

Mehr giebt Älian nicht; wir können also nicht feststellen, ob dieser Aleuas mit dem dort ansässigen Geschlechte der Aleuaden etwas zu thun hat, so dass an eine Stammsage dabei gedacht werden könnte[2]).

In anderer Weise weiss Plutarch von einer Ätolierin, die von einem δράκων geliebt wird und allnächtlich seine Besuche empfängt. Allein die Einwohner bekommen Angst und bringen das Mädchen an einen anderen Ort (also die Kehrseite der p. 116 f. behandelten Sagen, in denen aus Angst immer die Schlange fortgeschafft wurde); die Schlange aber sucht ihre Geliebte, bis sie dieselbe endlich auffindet, worauf sie ihr zu erkennen giebt, wie wehe ihr die Trennung gethan (Plut. de soll. an. XVIII p. 972 E). Verwandt ist eine Erzählung Älians (N. A. VI, 17): in Idumäa liebt ein grosser δράκων eine schöne Jungfrau, die ihn aber verschmäht und schliesslich, um ihm auszuweichen, auf einen Monat sich fortbegiebt. Er aber legt die grösste Sehnsucht an den Tag; wie sie nun endlich zurückkehrt, begrüsst er sie aufs freudigste u. s. w., was Älian nicht versäumt, ins kleinste hinein auszumalen[3]).

---

[1]) Böckh will (expl. Pind. Pyth. X p. 322) lediglich wegen dieses Goldhaars unsern Aleuas mit dem sonst bekannten Aleuaden Pyrrhos, Sohn des Simos oder Simios, identifizieren.

[2]) Tzetz. Chil. IV, 325 stimmt völlig, giebt nur statt des Hirten einen Jäger Aleuas.

[3]) In dieselbe Reihe gehört auch noch die Erzählung Älians (N. A. IV, 54) von einer Natter, welche in Ägypten im Heraclesgau

So, wie Älian und selbst Plutarch die Sache erzählen, ist sie ja mehr als abgeschmackt. Aber es drängt sich hier besonders stark eine Vermutung auf, der vielleicht noch bei manchen Erzählungen von Liebe zwischen Mensch und Tier nachzugehen wäre: ich meine nämlich, es müssten hier vielfach alte Verwandlungsmärchen zu Grunde liegen. Als Märchen nicht mehr verstanden, wurden derartige Überlieferungen zu seltsamen Naturwundern gemacht und also gläubig aufgenommen und weiter erzählt, bis sie uns endlich in dieser Form bei jenen späten Sammelschriftstellern entgegentreten.

Friedländer hat wahrscheinlich gemacht, dass auch das Märchen von Eros und Psyche in einen grossen Kreis gehört[1]), in dem immer die Liebe zu einem Ungeheuer, das aber eigentlich ein Gott in Tierhülle ist, den Märchenkern bildet. Ein deutliches Verwandlungsmärchen ist auch das folgende: Halia, Tochter des Sybaris, geht in einen Artemishain in Phrygien, da erschien eine riesengrosse göttliche Schlange, die sich mit ihr begattete. Das war der Ursprung des Geschlechts der Ophiogenen. — So erzählt Älian (N. A. XII, 39); dass wir es aber mit einem Verwandlungsmärchen zu thun haben, ergeben Strabos Worte (XIII p. 588): μυθεύουσι, δὲ τὸν ἀρχηγέτην τοῦ γένους ἥρωά τινα ἐξ ὄφεως μεταβαλεῖν. Dagegen ist an keinerlei Märchen vom ἔρως zwischen Schlange und Mensch zu denken in den zahlreichen Überlieferungen, welche der Mutter irgend eines grossen Mannes Schlangen beiwohnen lassen[2]). Alle diese Über-

einen schönen Gänsehirten liebt. Einmal kommt sie zu ihm im Schlafe und warnt ihn vor den Anschlägen der männlichen, mit ihr zusammenlebenden und daher eifersüchtigen Schlange. Der Hirte folgt ihr und rettet sich dadurch.

[1]) Über den im allgemeinen Benfey, Pantsch. § 92 zu vergleichen ist.

[2]) Solche Schlangensöhne sind z. B.: Aristomenes (Paus. IV, 14, 7), Arat. (Paus. a. a. O.), Alexander d. Gr. (Plut. Alex. 2, Justin XI, 11, 3; XII, 16, 2. Luc. dial. mort. XIII, 1. —

lieferungen haben mit unseren Märchen gar nichts zu thun, in ihnen ist die Schlange deutlich ein Gott selbst und durch eine derartige Sage soll der Betreffende einfach als Göttersohn hingestellt werden, der schon durch seine Abkunft zu aussergewöhnlichen Thaten prädestiniert erscheint.

XII. Oben haben wir schon eine Reihe von Erzählungen kennen gelernt, welche ein ausnehmend feines sittliches Gefühl und Urteil von Tieren feiern. Natürlich fehlen die Seitenstücke auch hier nicht. Wir hören von Schlangen, welche die Bewohner des Landes verschonen und nur die Fremden töten, in Tiryns (Plin. VIII, 229), ebenso in Syrien (Plin. ibid.) und am Euphrat (Äl. N. A. IX, 29, Apoll. hist. mir. 12, Mir. ausc. 161)[1]. Ähnlich tötet die heilige Schlange der Isis, die Thermuthisnatter, nur die Gottlosen (Äl. N. A. X, 30, der hier ausnahmsweise einmal den Skeptiker spielt: „ἐκεῖνο δὲ τερατεύονται, φείδεσθαι μὲν αὐτὴν τῶν ἀγαθῶν, τοὺς δὲ ἀσεβοῦντας ἀποκτιννύναι“[2]). Dies würde uns dann schliesslich in jenen weiten Kreis von Nachrichten

---

Interessant, was daraus bei Pseudokallisth. cap. 4 ff. geworden ist). Natürlich wurde das auch auf Römer übertragen; Scipio (Liv. XXVI, 19. Gell. VI, 1 aus Jul. Hyginus und Oppius [Aurel. Vict.] vir. ill. 49). Augustus (Suet. Octav. 94 nach Asklepiades aus Mende θεολογούμενα, Dio Cass. 45, 1).

[1]) Es giebt noch eine Menge ähnlicher Nachrichten: Vögel, welche den Griechen nichts thun, die Barbaren töten (Mirab. ausc. 80. cfr. Juba fg. 68a. Älian N. A. I, 1. cfr. Antig. hist. mir. 188). Hunde, welche keinem Griechen etwas zu leide thun (Mirab. ausc. 118), Skorpione, welche Fremde nur mässig verwunden, die Einheimischen töten (also umgekehrt), (Antig. hist. mir. 18. Apollon. hist. mir. 11 (aus Aristoteles). Äl. N. A. V, 14), ähnlich Geier, welche das Fleisch vom Markte rauben, aber nicht vom Opferaltar (Mirab. ausc. 135. Apoll. hist. mir. 10 aus Theopomp. Paus. V, 14, 1).

[2]) Dahin gehört auch, dass „nach Aussagen der Inder und Libyer“ eine Schlange, welche einen Menschen getötet hat, von den übrigen ausgestossen wird (Äl. N. A. XII, 32, cfr. Plin. II, 155, XXIX, 74), worauf schon Prantl a. a. O. p. 66 hinwies.

über die Ophiogenen und Psyllen etc. führen, damit aber weit über den Rahmen unserer Aufgabe hinaus[1]).

IX.

I. Die kleineren und schwachen Tiere, wie z. B. die Ameise, die Biene u. s. w. müssen im griechischen Tiermärchen weit seltener aufgetreten sein, als die bisher behandelten. Ganz fehlten sie nicht, im Märchen von Eros und Psyche z. B. bei Apuleius (Met. VI, 10) soll Psyche einen Haufen von Getreidekörnern sichten, Ameisen vollbringen die für jene unlösbare Aufgabe, sind also hier die hilfreichen Tiere[2]), genau so, wie im selben Märchen der Adler (oben p. 39). Weitere griechische Parallelen dazu suche ich vergebens, eine sehr gute neugriechische bietet B. Schmidts sechstes Märchen.

Bei den alten Naturhistorikern, die doch von den Ameisen und Bienen nicht genug erzählen können, finden sich dennoch keine Einzelerzählungen mehr von der Art, wie die bisher behandelten, denen alte Dankbarkeitsmärchen zu Grunde liegen könnten; die wirklich märchenhaften Züge sind bei diesen Tieren überhaupt dünn gesät[3]).

---

[1]) Über Ophiogenen s. o. p. 122, wozu noch Plin. VII, 13. Über die Psyllen hat die Stellen gesammelt Müller, Geogr. Graeci min. I p. 195, wozu Rohde (Rh. M. 28, 279 Anm.) noch fügt Suet. Aug. 17. und Celsus V, 27, 2. Vielleicht auch noch Philes c. 73 (Wortwitz oder Rationalismus?). Auch von den Marsi muss ähnliches berichtet worden sein. Plin. XXI, 78.

[2]) cfr. Friedländer, Sittengesch. I, 487.

[3]) Verwandlungsmärchen Halm 294. Die bekannten schätzehütenden indischen Ameisen (schon bei Herodot III, 102. Äl. N. A.

II. Dagegen findet sich in der äsopischen Fabel noch manches Hierhergehörige. Die Wahrheit, die in solchen Geschichten liegt, dass auch das kleinste Geschöpf nicht verachtet werden dürfe, musste ja die Umgiessung des Märchens in eine Fabel mit lehrhafter Tendenz ungemein begünstigen. Ausserdem musste der Gegensatz zwischen dem Menschen oder stärkeren Tier auf der einen und jenen kleinen und schwachen, aber klugen Tieren[1]) auf der anderen Seite, wie er in allen diesen Geschichten den eigentlichen Kern bildet, förmlich auffordern zu der epigrammatisch pointierten Behandlung, die als einen wesentlichen Grundzug jener Gattung Lessing dargethan hat. Die Frage, inwieweit die einzelnen Fabeln noch Umbildungen alter Volksmärchen, oder wie viele unter ihnen reine Fabeln im Lessingschen Sinne sind, also Produkte mehr des reflektierenden Verstandes, als einer unbewusst schaffenden und gestaltenden Phantasie, — diese Frage können wir nicht mehr entscheiden.

Märchenhaft ist jedenfalls noch der Inhalt des pseudovergilischen Culex, der freilich für 400 Hexameter dürftig genug ist[2]): Ein Hirte, der eingeschlafen von einer grossen

III, 4. Plin. XI, 111) und Verwandtes vergl. Rohde, Gr. Roman p. 442 N. — In einen anderen Kreis gehört wieder die mantische Bedeutung dieser Tiere: Ameisen (Äl. V. H. [I, 12] XII, 45. Cic. de div. I, 36, 78. Val. Max. I, 6, ext. 2. Äl. N. A. XI, 16), Bienen (Justin XXIII, 4, 7. Val. Max. I, 6, ext. 3. Plin. XI, 55. Äl. V. H. X, 21; XII, 45. Cic. de div. I, 36, 78). Weiteres bei Welcker zu Philostr. Imagg. II, 12 p. 466. Prantl (a. a. O. 69) scheidet wieder zu wenig. — Auch Zeus wird von Bienen genährt (Anton. Lib. 13). Ebenso sein Schützling Meliteus (Anton. Lib. 13 nach Nikander), Komatas (Theocr. VII, 80). — Bienen haben den delphischen Tempel gebaut. Paus. X, 5, 9.

[1]) Ich denke hierbei an Fabeln wie die vom Adler und κάνθαρος (Halm 7) und ähnl., auch an verwandte Sprichwörter, wie ἔνεστι κἀν μύρμηκι χολή (Die Stellen bei Prantl p. 69), κανθάρου σοφώτερος (Zenob. IV, 65. Diogen. V, 40 etc.), ἔχει καὶ μυῖα σπλῆνα (Apost. VIII, 25).

[2]) cf. übrigens Weber, Ind. Stud. III, 354 und Benfey, Pantsch. I, 485, welch letzterem ich mich anschliesse.

Schlange bedroht ist, wird im letzten Augenblicke von einer Mücke oder Schnake gerettet, die ihn durch einen Stich aufweckt. Beim Erwachen aber hat er das Tierlein getötet, das ihm im Traume nun erscheint und sich über seinen Undank beklagt. Infolge dessen errichtet er demselben ein freundliches Grabmal. — Hier liegt uns, wenn auch etwas verwischt und abgeblasst, das Schema von der Güte der Tiere und Undankbarkeit des Menschen vor (vergl. Benfey, Pantsch. I, 221. 222). Der Zug, dass das getötete Tier im Traume seinem Mörder erscheint und ein Begräbnis fordert, steht nicht allein, er findet sich wieder von einem Aal in einer mehrfach überlieferten Erzählung (Zenob. Prov. IV, 64 s. v. Κίσσαμις Κῷος, Suid. und Hes. s. v. Κρίσσαμις): Kissamis hat einen „Aal“, der ihm alljährlich ein Schaf raubte, getötet. Im Traume erscheint ihm das Tier und fordert Bestattung; als Kissamis sich nicht darum kümmert, geht er mit seinem ganzen Geschlechte zu Grunde.

III. Was wir dann an Dankbarkeitsgeschichten unter den äsopischen Fabeln finden, scheidet sich noch unter einem anderen Gesichtspunkt scharf von allen Märchen unserer acht ersten Kapitel: in jenen spielt sich alles zwischen Menschen und Tieren ab, — eine Gleichsetzung des von Natur Verschiedenen, die ein hauptsächliches Merkmal des Märchens bildet. In den Geschichten dagegen, die wir den äsopischen Fabeln für unsere Zwecke entnehmen können, verläuft die ganze Handlung zwischen zwei Tieren; die Wohlthat wird von einem Tier einem andern erwiesen[1]). So in der 296. Fabel bei Halm (cf. Halm 296 b = Cor. 41 und p. 300, F. 118 S. 165. Im Athous und der paraphrasis Bodleiana fehlt unsere Fabel, sie ist also nicht babrianisch). Eine Ameise gerät in Gefahr zu ertrinken; da wirft ihr

[1]) Bekanntlich haben nach diesem, wie ich nicht verkenne, äusserlichen Gesichtspunkt, schon die Alten die Fabeln eingeteilt, so z. B. Theon und die übrigen Progymn.

eine Taube, die vom Baume aus zusieht, mitleidig einen Zweig (nach 296 b passender: ein Blatt) ins Wasser, so dass sie sich retten kann. Als bald darauf einmal ein Vogelsteller mit seinen Leimruten die Taube fangen wollte, sticht ihn die Ameise im letzten Augenblicke in den Fuss, so dass er im Schmerz die Ruten fallen lassen muss und die Taube davonfliegen kann[1]).

IV. Also eine äsopische Fabel, die vollkommen das Schema unserer Dankbarkeitsmärchen zeigt. An diese Fabel reiht sich dann die altbekannte vom Löwen und der Maus an. Dieselbe ist uns in mehreren einander sehr nahestehenden Recensionen überliefert. Indirekte Zeugnisse, die uns etwa ermöglichten, ein Vorhandensein dieser Fabel schon in älteren Zeiten nachzuweisen, fehlen leider, wir haben erst bei Julian (epist. 8) eine Erwähnung; ausserdem möchte man natürlich das Sprichwort „λέων ἐν πέδαις“, das aber auch erst bei Macarius (V, 56), und allein bei diesem, sich findet, hierherziehen. Das Sprichwort wird wohl aus der Fabel entstanden sein.

Bei der im allgemeinen grossen Übereinstimmung der Fassungen hat ein Versuch, die verschiedenen Formen der Fabel zu scheiden und chronologisch zu ordnen, seine grossen Schwierigkeiten. Sichere Entscheidung ist kaum möglich.

An die Spitze möchte ich nicht die babrianische Form stellen, sondern die des Pseudo-Dositheus (Notices et extraits XXIII Nr. 2): Die Maus springt auf den schlafenden Löwen,

[1]) Lehrreich dafür, dass wir nur Bruchstücke der altgriechischen Märchen haben, ist v. Hahn Nr. 37 (I, p. 237): ein Haufen Ameisen kann nicht über einen Bach, der Prinz legt einen Zweig über denselben, so dass sie hinüber kommen. Zum Dank dafür verrichten ihm später die Ameisen die Arbeit, die er nie hätte vollbringen können: das Auslesen des Getreides (vgl. dazu auch noch Nr. 63 II, p. 12). Wir finden hier also zwei unserer alten Reste in einem Märchen: das Stückchen des Apuleius (oben p. 124) und die äsopische Fabel.

der sie zornig töten will; jene bittet um ihr Leben und verspricht Dank. Der Löwe lacht über das kleine Ding, lässt sie aber frei [1]). Bald darauf war der Löwe Jägern in die Hände gefallen und lag gefesselt da. Da erinnert sich die Maus seiner, zernagt bei Nacht seine Bande und befreit ihn so.

Vergleichen wir damit Babrius (107), so ergeben sich deutlich eine Anzahl Verschiedenheiten:

Ps. Dosith.	Babr.
Löwe will die Maus töten, zornig über ihre Frechheit.	Löwe fängt die Maus, um sie zu verzehren.
D. Maus bittet um Verzeihung.	M. führt aus, dass es sich für den Löwen nicht zieme, ein so kleines Geschöpf zu fressen.
Maus zernagt bei Nacht die Bande des Löwen.	M. kommt heimlich aus ihrem Loche hervor und etc. etc.

Vergleicht man diese Abweichungen, so ist keine Frage, dass Ps. Dositheus eine bessere, gleichmässigere und natürlichere Fassung der Sage bietet. Ob aber darum auch eine ältere?

Benfey hat in solchen Fällen das Prinzip, meist die vollkommenere Form als die spätere anzusetzen, die minder vollkommene als die frühere [2]). Aber hier, glaube ich, sind wir berechtigt, die Fassung des Babrius gegenüber der des Ps. Dositheus als eine „herabgesunkene“ zu bezeichnen, d. h. sie als die spätere anzusetzen. Denn die Fabel ist bei Ps. Dositheus entschieden aus einem Gusse, zeigt durchweg glatte und treffliche Motivierung. Dagegen die Fabel des

---

[1]) Die einzelnen Züge sind sicher, so verdorben auch der Text ist.

[2]) Benfey, Pantsch. I, p. 326: „So würde, wenigstens im allgemeinen, die minder vollkommene Form, wenn sie nicht als eine herabgesunkene nachzuweisen ist, das Präjudiz der Priorität für sich haben.“

Babrius mit ihrer ungeschickten und unpassenden Einleitung macht ganz den Eindruck, dass sie von jemanden herrührt, der die Fabel nur ihrem Kern nach noch in sich trug. Die Thatsache, dass der Löwe die Maus gepackt hat, ist ihm noch gegenwärtig, die Umstände, welche die Maus in diese unbequeme Situation brachten, sind es nicht mehr. Er musste sich also selbst einen Eingang zur Fabel erfinden und der fällt schlecht genug aus: der Löwe fängt sich zur Nahrung eine Maus! Ebenso wird aus dem hübschen Zug, dass die Maus erst nachts an ihr Rettungswerk geht, bei Babrius (oder seiner Vorlage) ein matteres λάθρῃ.

Crusius hat schon eine Anzahl von Fällen zusammengestellt, wo Babrius entschieden eine schlechtere und spätere Fassung giebt, als prosaische Sammlungen. Hier haben wir also ein weiteres Beispiel. An Babrius' Fassung schliesst sich natürlich die des Bodleianus (Knöll 77). Dagegen stimmen alle anderen griechischen Fassungen mit Pseudo-Dositheus, sind freilich diesem gegenüber Verschlechterungen.

So Cor. 217. Die Abweichungen sind ganz unbedeutend: der gefangene Löwe wird an einen Baum gebunden (dagegen Ps. Dosith.: ἐς δεσμὰ πεμφθεὶς ἔκειτο), auch dass die Maus nachts die Bande des Löwen durchnagt, ist vergessen. Dagegen stimmt der Eingang: μῦς τῷ σώματι ἐπέδραμεν.

Die andere Fassung (Halm 256 = Furia 98, Cor. p. 373) ist vielleicht noch eine Nuance besser erzählt, stimmt aber inhaltlich vollkommen. Nur der Eingang lautet: μῦς τῷ στόματι . . . ἐπέδραμεν.

[1]) Schneider 148, der sonst mit dieser letzten Fassung durchweg übereinstimmt, bietet σώματι. Ob στόματι oder σώματι das Richtige sei, wage ich nicht zu entscheiden. Vielleicht spricht der Umstand, dass aus demselben μῦς τῷ στόματι περιέδραμεν eine eigene Fabel noch herausgesponnen worden ist (Halm 257 = F. 95 C. p. 374 B. 82, Knöll 65 Cor. p. 141, wo freilich auch wieder zum Teil das στόμα durch χαίτη oder αὐχὴν ersetzt ist), dafür, dass στόματι

Lateinisch existiert unsere Fabel nur bei Romulus (I, 17 = Phädr. app. II, 4. Dressler und Luc. Müller. Aber beide müssen sehr frei rekonstruieren). Die Fabel muss auf ein sehr gut erzähltes Original zurückgehen; sie steht unter unseren griechischen wieder der Fassung der Vulgata und des Pseudo Dositheus weit näher als Babrius; der Inhalt ist aber viel behaglicher und breiter erzählt [1]). Die Abweichungen betreffen nur Nebendinge: es sind mehrere Mäuse, die um den Löwen herumspielen, von denen eine im Übermut über seinen Rücken läuft und gepackt wird. Die Maus bittet nur um Schonung, verspricht nicht auch, sich dereinst dankbar zu erweisen. Damit fällt auch das Lachen des Löwen u. s. w. weg; statt dessen überlegt er bei sich: „si enim occideret miserum murem, crimen illi erat, non aliqua gloria laudis.“ Dann fällt der Löwe in eine Grube; dass er gefesselt oder im Netz gehalten wurde, ist bei Romulus vergessen, muss aber natürlich im Originale vorgekommen sein, denn sonst wäre ja die Maus unnötig. Die Maus kommt dann auf sein Brüllen herbei (nicht bei Nacht, wie bei Ps. Dosith.) und fragt: „quid tali leoni accidisset vel quid mali evenisse[t B] [2])“. Der Rest ist gleich.

Und das Resultat dieser ganzen Untersuchung? Es gab eine Fassung der Fabel, der unter den erhaltenen Ps. Dositheus und Romulus am nächsten stehen, und diese Fassung ist jedenfalls älter als Babrius. Damit wissen wir allerdings bei der Unsicherheit, die eben über Babrius' Zeit besteht, noch herzlich wenig. Und gerade hier wäre einige Sicherheit in der Chronologie sehnlichst zu wünschen, denn

---

das Frühere ist; σώματι wäre ja sehr einfach durch Verlesung zu erklären.

[1]) Nach Romulus erzählen dann wieder Ugobard 18; Neckam bei Edélestand du Méril, Poésies inédites p. 210; Baldo ibid. 254.

[2]) Keiner unserer beiden modernen Nachdichter hat diese Worte verwertet.

für diese Fabel ist mit besonderem Nachdruck ausländischer Ursprung behauptet worden (vergl. den Anhang p. 140 f.).

X.

Eine Frage aber, die sich durch alle diese Untersuchungen hindurch immer wieder aufdrängte, mag jetzt im Zusammenhang noch erledigt werden. Ich meine die Frage, was uns denn berechtigt, in einer Geschichte, die bei irgend einem Schriftsteller überliefert ist, ein Märchen zu sehen; anders gestellt: die Frage nach dem Verhältnis unserer Quellen zu den von ihnen überlieferten Märchen. Und diese Frage muss beantwortet werden. Denn da wir kein griechisches Märchen direkt, rein und bewusst erhalten haben, sondern nur Splitter und Reste, und diese in den verschiedensten Umbiegungen, Brechungen und Verhüllungen, so müssen wir uns allerdings über die Faktoren, die hier wirksam waren, klar sein, wenn wir durch die oft so sonderbare Hülle hindurch den alten Märchenkern wieder erkennen wollen. Ein Rückblick auf das durchmessene Gebiet, von diesem Gesichtspunkte aus genommen, wird nicht fruchtlos bleiben, für die Quellenkunde des griechischen Tiermärchens auf der einen, wie für die Geschichte der griechischen Litteratur und namentlich der griechischen Wissenschaft auf der anderen Seite. So viel zur Rechtfertigung der folgenden Skizze.

I. Am klarsten liegt das Verhältnis bei der äsopischen Fabel zu Tage. Dass hier viele alte Tiermärchen untermischt sind, ist schon längst erkannt und bedarf wohl keines Beweises mehr. Denn jedes Märchen oder jeder Märchen-

zug, der sich irgendwie leicht lehrhaft zustutzen liess, war dem Schicksal ausgesetzt, in eine Fabel verwandelt zu werden. Vielfach konnte das ungezwungen geschehen, so dass wir das Märchen fast unverändert wiederfinden, vielfach war aber, um eine moralische Pointe zu gewinnen, eine Umbiegung nötig, die nur noch einzelne Züge des Märchens unversehrt liess, andere stark entstellte. Sobald wir uns klar halten, wie viel Märchenhaftes[1]) in unseren Fabelsammlungen steckt, können wir einer Reihe von Erzählungen, die Lessing von seinem Standpunkte aus mit Recht als schlechte Fabeln betrachten musste, wieder den gebührenden Platz einräumen. Ungemein häufig sind die Fälle, wo eine an sich ganz erträgliche Geschichte erzählt wird, der aber die Lehre am Schluss gar nicht recht zu Gesichte stehen will. Die Lösung des Widerspruchs ist einfach die, dass die Lehre erst nachträglich angedreht worden ist, dass die ursprünglich völlig tendenzlosen Märchen und Erzählungen erst nachträglich in eine Fabel umgebogen und umgegossen worden sind. So kommt es, dass die äsopische Fabel uns als eine Hauptquelle des Märchens, und zwar, wie bei ihrem Charakter selbstverständlich, des Tiermärchens, dienen muss.

Im übrigen bot die griechische Dichtung für unsere Zwecke äusserst wenig. Namentlich die Quellen, zu denen der Mythologe immer wieder wird zurückkehren müssen, die epischen und dramatischen Dichter, wie die aus ihnen schöpfenden Mythographen, lassen uns hier völlig im Stich. Kaum dass einmal eine abgelegene Erzählung bei Apollodor, eine verlorene Scholiennotiz uns zu Hilfe kommen konnte.

Erst mit der Zeit der Alexandriner wird dies anders[2]), und es ist auch unter diesem Gesichtspunkt in hohem Grade zu bedauern, dass wir von der Epylliendichtung des Kallimachus und all seiner Zeitgenossen und Nachahmer so gut

---

[1]) (auch wieviel Schwänke, sybaritische Erzählungen u. s. w.)

[2]) Übrigens ist uns ja gerade der Vorgänger der Alexandriner nach dieser Richtung, Stesichoros, auch mehrfach begegnet.

wie gar nichts mehr haben. Möglich ist es ja, dass um der Ziele willen, auf welche bei jenen Dichtern die Erzählungen hinausliefen (αἴτια, καταστερισμοί, μεταμορφώσεις etc.), manche Umbiegung vorgenommen wurde, aber im allgemeinen scheinen sie ihre Lokalsagen und Märchen sehr treu erzählt zu haben.

Wie dann mit der Reisefabulistik und schliesslich mit dem Romane auch das eigentliche Märchen in die griechische Dichtung eindringt, ist von dem Geschichtschreiber des griechischen Romans gebührend hervorgehoben worden; für das Tiermärchen kommen aber beide nur in sehr untergeordneter Weise in Betracht.

Daneben kann das suchende Auge des Forschers vielleicht noch in der alle Gebiete überspinnenden Epigrammendichtung manch verlorenen Märchensplitter entdecken; im allgemeinen aber bleibt es dabei, dass wir nie in unserer Kenntnis des griechischen Tiermärchens über die äsopische Fabel hinausgekommen wären, wenn wir uns lediglich an die griechische Dichtung[1]) hätten halten müssen.

II. Zum Glück aber konnten wir in ausgiebigster Weise aus einem breiten Strome schöpfen, von dem freilich niemand erwarten sollte, dass er Märchen mit sich führte: ich meine die griechische Wissenschaft. — Diese Thatsache ist, denke ich, auffallend genug. Wie kommen diese Märchen in die griechische Wissenschaft? Wie kommen Männer wie Theophrast oder Plutarch, ernsthafte Leute, die sicher in allen Volksmärchen nur nugae aniles sehen konnten, wie kommen sie dazu, uns solche darzubieten?

Die Antwort ergiebt sich, wenn wir den Entwicklungsgang der griechischen Wissenschaft überhaupt betrachten. Derselbe ist auf dem Gebiete der Zoologie, mit der wir es hier zu thun haben, ganz ebenso wie auf den andern: nach

---

[1]) Auf die Lehrdichtung trifft alles das, was unten über die Wissenschaft zu sagen sein wird, so vollkommen zu, dass sie nicht für sich behandelt zu werden braucht.

hoffnungsvollen, rasch wachsenden Anfängen tritt schon früh eine an sich genommen bedeutende Systematisierung ein, über welche hinaus aber dann kein Schritt mehr gemacht wird. Für die Zoologie ist mit Aristoteles dieser Höhepunkt erreicht. Dieser arbeitete wissenschaftlich, d. h. er sammelte ausgebreitetes Material, stellte gewissenhafte Beobachtung an und zeigte gegenüber allem Abenteuerlichen gesunde Kritik. Vor allem aber waren ihm Materialsammlung und Beobachtung nur Mittel zu seinem Endzweck, überall die waltenden Gesetze und Regeln aufzuzeigen und so ein System zu schaffen, in das sich die Erscheinungen einfügen liessen und das dieselben erklärte.

Das änderte sich aber bei seinen Nachfolgern. Während bei ihrem grossen Meister das Erkennen der Endzweck war, dem alles Wissen nur dienen sollte, wurde ihnen das Wissen, die ἱστορία, die Materialsammlung Selbstzweck. Damit verlor sich auch jener gesunde kritische Geist, der den Aristoteles so viel Unsicheres und Fabelhaftes hatte mit Recht bei Seite schieben lassen. Und vor allem: in dieser bienenfleissigen Sammelei war ihr Blick nicht auf das Gesetzmässige, auf die Regel in den Erscheinungen gerichtet, sondern umgekehrt auf die Ausnahmen; das Abenteuerliche, Seltsame, schon an sich Interessante reizte in erster Linie; indem man den Wunderlichkeiten und Verirrungen der Natur nachging, glaubte man so recht in das geheime Walten der Naturkräfte einzudringen; denn von diesen Punkten aus, meinte man, falle auf das innerste Leben und Weben der Natur ein erhellendes Licht. Die diese Richtung einschlugen, mochten glauben, viel tiefer zu dringen, als ihre Vorgänger, während sie doch völlig an der Oberfläche blieben.

Anfangs hatten die Sammler doch immer noch ihren festen Gesichtspunkt; sie wussten, was sie erklären und beleuchten wollten durch die Beispiele, die sie zusammentrugen. Bald aber überwucherte die reine Freude am Sam-

meln an sich und man sammelte alles ohne Unterschied, nicht mehr nach bestimmten Gesichtspunkten und Zwecken.

III. Nun hätte sich auf diese Weise immerhin noch eine Fülle des reichsten und wertvollsten Materials zusammenbringen lassen. Aber auch dies trat nicht ein, weil den Leuten die richtige Kritik abhanden gekommen war oder von jeher gefehlt hatte. Zwischen Sage und Geschichte völlig zu scheiden, ist dem Griechen nie ganz gelungen. Fand nun z. B. jemand, der Material sammelte für die so viel ventilierte Frage, wie weit auch den Tieren Verstand zukomme, irgendwo in schriftlicher oder mündlicher Überlieferung eine Geschichte, in der ein Tier menschliche Empfindung und Denkart an den Tag legt, so wurde dieselbe natürlich als weiterer Beleg mitaufgezeichnet. In den allerseltensten Fällen aber beruhten solche Überlieferungen auf wirklichen Ereignissen (z. B. bei manchen Geschichten von Haustieren), meist waren es eben Lokalsagen oder einfache Märchen. Sie wurden aber als solche nicht mehr verstanden, sondern einfach als Überlieferung hingenommen, für wahr gehalten und wissenschaftlich verwertet.

Etwaige Zweifel an der Wahrheit solcher, doch oft recht abenteuerlichen Dinge, mochten oft sich leicht niederschlagen lassen durch den Hinweis darauf, dass ja ganz ähnliche Dinge auch anderwärts überliefert erscheinen. Wenn z. B. einer jener Sammler auch vielleicht eine Erzählung von einem Delphin aus dem Orte A, die ihm unglaublich erschien, mit einer Art richtiger Kritik verwarf, so begegneten ihm bald an den Orten B, C, D u. s. w. ganz ähnliche Überlieferungen. Da musste doch eine die andere stützen!

Die Überlieferungen selbst mussten auf Wahrheit beruhen, das stand fest. Wenn sie also doch unmögliche Dinge enthielten, so wurde keineswegs die ganze Überlieferung deshalb negiert, sondern man half sich auf doppelte Art.

Auf der einen Seite durch eine gewisse rationalistische Scheinkritik, indem man der Überlieferung folgte, soweit sie glaubhaft schien, alles Übernatürliche dagegen als nicht ursprüngliche fremde Zuthat wegliess[1]. Oder aber man behielt die wundersame Thatsache, wie sie überliefert wurde, ruhig bei, erdachte sich aber eine „natürliche" Erklärung, die das Wunder eben als einen ganz alltäglichen Naturvorgang hinstellt, so wie es der Rationalismus immer gemacht hat.

Nur ein Beispiel dieser Methode: Wir haben oben gesehen, wie zahlreich die Überlieferungen waren, welche Schlangen mit Leichnamen in Verbindung brachten (natürlich gab es weit mehr, als wir heute noch nachweisen können). Allein dass die Schlange die Gestalt einer Seele sein soll oder auch, dass sie einen Leichnam beschützen sollte, das konnte natürlich der aufgeklärte Grieche des hellenistischen Zeitalters nicht mehr hinnehmen. Auf der anderen Seite stand durch vielfache Überlieferung die Thatsache, dass Leichen und Schlangen etwas mit einander zu thun hätten, fest; sie konnte also nicht bezweifelt werden, sondern forderte eine Erklärung. Was lag nun näher, als der folgende Schluss: Da die Schlange sich häufig bei Leichen findet und oft aus Leichen Tiere entstehen (was selbst nicht wahr ist, aber in der alten Naturwissenschaft feststand, cfr. Schömann zu Plut. Cleom. 39), so müssen auch aus Leichen Schlangen entstehen können. Damit erklärt z. B. Plutarch die oben (p. 99) behandelte Sage von Kleomenes scheinbar ganz natürlich, mit dieser Weisheit war auch die grosse Rolle, welche der Schlange im alten Heroenkult zugefallen war, für Plutarch erklärt[2].

---

[1]) Man behielt also z. B. aus Märchen die Dankbarkeit eines Tieres bei; hütete sich aber, dem Tiere auch Sprache zu verleihen.

[2]) Plut. a. a. O. οἱ σοφώτεροι, διδόντες λόγον, ὡς μελίττας μὲν βόες, σφῆκας δὲ ἵπποι κατασαπέντες ἐξανθοῦσι, κάνθαροι δὲ ὄνων τὸ αὐτὸ παθόντων ζῳογονοῦνται, τὰ δὲ ἀνθρώπινα σώματα, τῶν περὶ τὸν μυελὸν ἰχώρων συρροήν τινα καὶ σύστασιν ἐν ἑαυτοῖς λαβόντων, ὄφεις

IV. Dass ferner gerade so viele Dankbarkeitsmärchen uns erhalten sind, liegt zum Teil in den Zwecken dieser Sammler begründet. Seit den Zeiten des Demokrit wurde darüber verhandelt, wie weit auch den Tieren Verstand zukomme; wer nun die Frage in bejahendem Sinne beantwortete, dem lag es natürlich ob, seine Ansicht zu beweisen durch so und so viel Fälle, in denen Tiere Verstand an den Tag gelegt hatten. Man sammelte also solche Geschichten in Menge, darunter sind dann natürlich auf dem oben klar gelegten Wege auch die entsprechenden Märchen oder Märchenzüge gelangt. Proben für die ganze Betrachtungsweise haben wir noch genug bei Plutarch in der Schrift über die Land- und Wassertiere, bei Plinius, Älian u. s. w.

Eng verwandt damit ist ein zweiter Gesichtspunkt, der, so weit ich sehe, zuerst im neunten, unechten Buche der Aristotelischen Tierkunde leise auftaucht[1]), den wir dann immer wieder hervortreten sehen, nicht nur in rein zoologischen Schriften. Man suchte nicht nur Verstand, sondern überhaupt rein menschliche Empfindungen und Tugenden im Tiere nachzuweisen. Oder man stellte die Tiere ethisch geradezu höher als die Menschen, zog Vergleiche zwischen beiden, bei denen die grössere Verderbnis des Menschen ins Auge fiel. Jeder, der einen Blick in Plinius oder Älian wirft, kann dafür mit Leichtigkeit die Beispiele finden; wie aber auch Philosophen diesen Standpunkt zu dem ihrigen machen konnten, zeigt Plutarch und namentlich Porphyrius im dritten Buche seiner Schrift de abstinentia[2]). Unter das

---

ἀναδίδωσι. καὶ τοῦτο κατιδόντες οἱ παλαιοὶ μάλιστα τῶν ζῴων τὸν δράκοντα τοῖς ἥρωσι συνῳκείωσαν.

[1]) Die Vermutung liegt nahe, es möchte diese ethische Betrachtung der Tiere zuerst von pythagoräischen Forschern aufgebracht sein.

[2]) Vergl. über Älian und Plutarch die Ausführungen von Jacobs, Prolegg. seiner Älianausgabe p. XLIV, über Porphyrios Bernays. Theophr. über Frömmigkeit p. 17.

wissenschaftliche Material all dieser Leute sind nicht wenige Märchen geraten.

In den späteren Zeiten gab es aber dem Wunderbaren gegenüber noch einen anderen Standpunkt. Dasselbe wurde nicht mehr einfach hingenommen, noch weniger rationalistisch herabgemindert, sondern möglichst ostentativ und effektvoll erzählt. Und als nun die Zeit kam, wo eine affektierte Frömmigkeit wieder Mode wurde, da blühte diese Art besonders: wenn man solche wundersame Tiergeschichten vor sich hat, für deren Erklärung keine natürliche Kenntnis mehr ausreicht, denen man aber doch Glauben schenkt, so bleibt ja auch wirklich schliesslich nichts anderes mehr übrig, als mit frommem Augenaufschlag zu versichern, dass sich in solchen Geschichten τὸ θεῖον ganz besonders ausspreche und bekunde. Schon Phylarch scheint etwas nach dieser Seite hin zu neigen; für uns bietet in dieser Richtung Älian eine genügende, wenn auch nicht immer anziehende Probe.

V. Neben dieser reichen Fundgrube, welche die alten Zoologen bieten, treten alle anderen Quellen weit zurück.

Begegnet sind uns ja noch mancherlei Schriftsteller, aber bei keinem bedarf es jetzt noch besonderer Erklärung, wie er zu solchen Tiermärchen komme. Dem zoologischen Lehrgedicht mussten schon zur Unterbrechung des trockenen Lehrtones wunderbare Erzählungen von Tieren willkommen sein.

Ebenso liegt die Sache bei den Historikern. Je mehr seit dem vierten Jahrhundert die Geschichtschreibung rhetorisch wurde und durch äusserliches Beiwerk zu unterhalten suchte, um so mehr drangen auch hier die παράδοξα ein. Meist waren es allerdings interessante Dinge aus dem Gebiete der Länder- und Völkerkunde, die man brachte; nur Phylarch muss gerade für Tiergeschichten eine besondere Vorliebe besessen haben. Doch sind uns gelegentlich auch

Duris, Theopomp, Diodor, Justin u. s. w. begegnet. Wie viel Märchenhaftes die Alexanderhistoriker boten, ist bekannt[1]).

Wieder eine andere Quelle muss jene populäre halbphilosophische Schriftstellerei gebildet haben, die wir nur noch aus späterer Zeit kennen. Wenn Theophrast und Klearch (cfr. Athen. XIII, 606 b ff.) z. B. über merkwürdige ἔρωτες handelten, so durften natürlich die Geschichten vom ἔρως zwischen Mensch und Tier auch nicht fehlen.

VI. Endlich ist ein weites Feld für solche, die nach Resten alter Tiermärchen suchen, das ganze Gebiet des alten Aberglaubens. Die Werke über Wunderkräfte der Steine, Pflanzen und Tiere, wie sie in poetischem und prosaischem Gewande so beliebt waren, stecken voll von Märchenzügen und haben auch uns manchen Beitrag geliefert.

Und so wird uns die ganze Schriftstellerei der Paradoxographen unter diesem Gesichtspunkte ungemein wertvoll, freilich benützen wir sie dabei in ganz anderem Sinne, als die Verfasser selbst wollten oder auch nur ahnen konnten. Das Märchen wird eben von einem alten Schriftsteller nie um seiner selbst willen, als Märchen überliefert, sondern um eines Zweckes willen, der ihm eigentlich fremd ist. Wie die Zoologen unter ihren Beweisen für die Klugheit und Tugend der Tiere Märchen beibringen, so erscheinen Märchenzüge unter den παράδοξα der Sammelschriftsteller, so dienen sie zur Erklärung von Sprichwörtern bei den Parömiographen, erscheinen unter den Brocken jener pseudomedizinischen Weisheit. Daher ist es denn auch kein Wunder, wenn das Märchen, das durch so zahlreiche verborgene Rinnsale in die griechische Wissenschaft eingesickert ist, auch noch in

[1]) Ebenso kam in die biographische Geschichtschreibung mit dem Überwuchern der Anekdote und der Vergötterung der Helden manch märchenhafter Zug; so sind uns z. B. Suidas und Diogenes Laërtius begegnet; man erinnere sich vollends der vitae des Pythagoras und ihrer Nachahmungen.

den letzten, oft so trüben Sammelbecken derselben erscheint. So sind uns gelegentlich Gellius, Athenäus, öfter aber noch Tzetzes, Suidas u. s. w. begegnet.

Man mag diese ganze Entwicklung der Naturwissenschaften im Altertum bedauern, man muss dies sogar vom Standpunkte der modernen Naturwissenschaft aus. Der aber kann nicht der unsere sein. Wir haben nur die eine Aufgabe, der Entwicklung nachzugehen und sie zu begreifen und, falls wir erkannt, dass dieselbe auf falsche Wege geraten ist, das Übel nach Möglichkeit wieder gut zu machen. Haben wir also die Erkenntnis gewonnen, dass die antike Wissenschaft unter täuschender Hülle Märchen überliefert, so ist unsere Aufgabe klar vorgezeichnet: wir haben der Poesie wieder zu geben, was ihrer ist, indem wir der Wissenschaft nehmen, was nie hätte hineingeraten sollen. Einen Teil dieser Aufgabe zu lösen, war der Zweck der vorliegenden Arbeit.

Anhang zu S. 131.

In einer eingehenden Untersuchung ist Benfey zu dem Resultate gekommen, dass unsere Fabel von Indien erst nach Griechenland gekommen sei[1]).

Die Sache liegt so: Benfey kennt zwei indische Erzählungen, die in Betracht kommen[2]); dieselben finden sich im südlichen Pantschatantra, wie in mehreren Texten des sanskritischen, was nach Benfey für ihr höheres Alter spricht.

---

[1]) Anders als Weber, Ind. Stud. III, 347. Dass dessen Beweise für griechischen Ursprung noch nicht ausreichen, hat Benfey jedenfalls gezeigt.

[2]) Weber bespricht a. a. O. p. 347 eine Fabel des Mahabhârata (XII, 4930), die aber ganz raffiniert und spät ist, also für unsere Frage nichts entscheidet. Da die Wagenersche Abhandlung, worin diese Fabel übersetzt ist, mir zur Zeit nicht zugänglich ist, kann ich nicht entscheiden, ob diese Fabel identisch ist mit Baldos siebenzehnter (bei Edelest. du Méril p. 243). Soweit sich nach den kurzen Angaben Webers urteilen lässt, sind die beiden identisch; vergl. übrigens du Mérils Note.

Die ältere Form von den beiden ist die des südlichen Pantschatantra, welche Benfey I, 208 erzählt: „Ein Brahmane findet einen in einer Grube gefangenen Elephanten; dieser nimmt seine Hilfe in Anspruch; er antwortet: er könne nicht helfen und wisse keine andere Hilfe, als wenn der Elephant irgend ein Geschöpf sich zur Dankbarkeit verpflichtet habe. Da erzählt denn der Elephant, er habe einst eine Menge Mäuse befreit, welche gefangen und lebendig in einen irdenen Topf gesperrt waren, indem er auf ihre Bitten diesen Topf zertrat. Der Brahmane rät ihm, diese zu Hilfe zu rufen. Der Elephant thut es. Darauf graben die Mäuse die Erde um die Grube herum aus und füllen diese damit, so dass der Elephant heraus kann.“

Vergleicht man diese Erzählung mit unseren äsopischen Fabeln, so bleibt auch nicht ein Einzelzug, der beiden gemeinsam wäre: nur die Grundidee ist dieselbe: die Befreiung des mächtigsten Tieres durch eine oder mehrere Mäuse.

Benfey will nun auch keineswegs in dieser Form der Fabel die Quelle unserer griechischen sehen. Er geht von der jüngeren indischen Form aus (Pantsch. I, 208): eine Elephantenherde hat auf dem Wege zur Tränke die Wohnungen der Mäuse zertreten. Deshalb bitten sie den Fürsten der Elephanten, er möchte mit den Seinen künftig einen anderen Weg einschlagen, was er auch thut. Bald darauf wurde der Fürst samt seiner Herde in einer Grube gefangen, nachher, wie sie alle an Bäume gebunden waren, sandte er zu den Mäusen, die herbeikommen, alle Stricke zernagen und so die Tiere befreien.

Dass diese Fabel trotz aller Ungeheuerlichkeit und Übertreibung von den griechischen nicht zu trennen ist, springt in die Augen. Es giebt aber nur zwei Möglichkeiten. Entweder bestand eine Form, welche „zwischen der einfacheren des südlichen und der übertriebenen des sanskritischen Pantschatantra in der Mitte stand“, welche dann nach Griechenland gewandert und so die Quelle unserer griechischen Formen geworden ist. Dies ist Benfeys Ansicht. Oder aber: die ältere indische Form und die griechische sind ganz unabhängig von einander entstanden. Die griechische Fabel ist dann mit den vielen anderen äsopischen Fabeln nach Indien gewandert und hat die dort schon vorhandene Fabel beeinflusst. Für diese Ansicht möchte ich mich entscheiden.

Denn die Grundidee — die Befreiung des stärksten Tiers durch das kleinste — kann natürlich gleichmässig hier wie dort zur Bildung einer Fabel führen. Für den Griechen war das stärkste Tier der Löwe, dass aber auch die Maus dem Griechen oft ge-

nug Vertreterin des kleinsten war, beweisen die Sprichwörter, wie z. B. ἐλέφας μῦν οὐκ ἀλεγίζει, ἐλέφας μῦν οὐχ ἁλίσκει (die Stellen bei Prantl a. a. O. 68), oder ὤδινεν ὄρος, εἶτα μῦν ἀπέτεκεν (Diog. VIII, 75, Greg. C. IV, 5 etc.). — Etwas Gewicht müssen bei derartigen Untersuchungen, die ja bloss aus inneren Merkmalen heraus doch nie mit völliger Evidenz geführt werden können, m. E. doch auch äussere Erwägungen haben. Und nun sehen wir, wie eine äsopische Fabel um die andere, für die man indischen Ursprung hat annehmen wollen, sich bei genauer Prüfung als gut griechisch erweist[1]). Das muss uns doch bedenklich machen, der bei allem Scharfsinn doch sehr künstlichen Beweisführung Benfeys zuzustimmen. Auch ich „verkenne nicht, dass meine Ausführungen die Frage keineswegs ganz entscheiden", ein Geständnis, das Benfey seinen eigenen beifügt; aber wenn nach den inneren Merkmalen die Wagschalen für Priorität der griechischen oder indischen Fabel ziemlich gleichstehen — und dies ist hier der Fall —, so geben äussere Erwägungen den Ausschlag. Und die führen uns stets dazu, in der griechischen Fabel das Frühere zu sehen. Es hat sich herausgestellt, dass die Recension des südlichen Pantschatantra so gut wie gar keine Verwandtschaft mit der griechischen Fabel zeigt, warum sollen denn dann nicht beide Fabeln unabhängig von einander entstanden sein? Zeigt dann die spätere indische Recension Verwandtschaft mit der griechischen Fabel, so ist doch das Nächstliegende die Annahme, dass zwischen beide Fassungen die Bekanntschaft mit griechischen Fabelzügen und infolge dessen die Umbildung der Fabel fällt. —

Neuerdings ist nun auch noch Ägypten als Heimat unserer Fabel in Anspruch genommen worden. Zuerst hatte Lauth darauf hingewiesen, dass ein demotischer Papyrus des Leydener Museums (I, 384) äsopische Fabeln enthalte und als Beispiel eine Übersetzung eben der Fabel vom Löwen und der Maus gegeben[2]).

Jüngst hat, ohne von Lauth zu wissen, Brugsch wieder auf den Papyrus hingewiesen und dieselbe Fabel in besserer Übersetzung gegeben[3]). Dabei hat er zugleich zu beweisen versucht, dass die Fabel des Papyrus das Urbild der griechischen sei.

---

[1]) Dass Benfey sich nicht darauf stützen kann, dass unsere Fabel zuerst bei Babrius vorkommt, ist oben p. 127 ff. gezeigt worden.

[2]) Dieselbe steht auf col. 18 des Papyrus; vergl. Sitzungsberichte der Münchener Akademie 1868 p. 50.

[3]) Brugsch hat die Fabel zweimal veröffentlicht, in der Zeitschrift für ägypt. Sprache, XVI. 47 (cf. p. 87 und XVII, p. 92) und in der Revue archéologique XXXVI. (1878) p. 55 (mit beigedrucktem

Wenn wir an die nochmalige Untersuchung dieser Frage uns wagen, müssen wir uns zunächst klar halten, wie viel unsicherer hier naturgemäss die Entscheidung sein muss. Verwandtschaft zwischen griechischen und ägyptischen Fabeln nachzuweisen, ist bisher noch nie gelungen, denn die alten Versuche Zündels werden wohl heute niemanden mehr überzeugen; wir sind also ohne alie Parallelen, lediglich auf den einen, vorliegenden Fall angewiesen. Dabei kann natürlich die weitere Veröffentlichung des Papyrus jeden Tag eine Überraschung und damit eine Korrektur unseres Resultats bringen. Dass dasselbe also mit allem Vorbehalt gegeben und aufgenommen sein will, ist demnach selbstverständlich.

Was zunächst die chronologische Seite der Frage betrifft, so ist dieselbe von Brugsch gar nicht beachtet worden. Der Papyrus gehört jedenfalls in die römische Kaiserzeit; wie spät in derselben der ägyptische Text anzusetzen ist, konnte ich nicht erfahren[1]). Es herrschten also zur Zeit der Niederschrift der Fabel schon seit mindestens 400 Jahren die Griechen in Ägypten mit all dem Einfluss ihrer überlegenen Kultur. Unsere griechische Fabel ist, wie wir oben gesehen haben, älter als Babrius, sie hat also, wenn wir für diesen selbst den spätesten Ansatz von Crusius nehmen, sicher in dem zweiten Jahrhundert nach Christus schon in Griechenland bestanden; kann aber natürlich weit älter sein[2]). Jedenfalls ist ein litterarischer Einfluss des Griechentums auf Ägypten (von Alexandria aus!) für

griechischem Text), cf. p. 191. Den ganzen Inhalt des Papyrus zu übersetzen und zu bearbeiten, hat Revillout begonnen (Revue egypt. I, 153; II, 83; IV, 72), derselbe ist aber noch nicht bis col. XVIII gelangt. Das Ganze enthält eine Art philosophischen Dialogs zwischen einem Schakal und einer Katze, ist durchaus orientalisch gehalten; die eingestreuten erzählungsartigen Partien (Isis und Geier, Löwe und Schakale) lassen sich kaum als „Fabeln" nach griechischer Auffassung bezeichnen, haben jedenfalls zu irgend welchen griechischen keinerlei Beziehung.

Der Papyrus ist ein bilinguer, der griechische Text ist aber jünger, als der demotische und hat mit demselben in dieser Partie gar nichts zu thun; cf. darüber Leemans, Papyri Graeci musei ant. publ. Lugduni-Batavi p. 1 ff., der p. 2 ff. auch die bisherigen Forschungen der Ägyptologen bequem zusammenstellt.

Für Litteraturnachweise und weitere Hilfe auf diesem ganzen, mir vollkommen fremden Gebiet bin ich Herrn Prof. Eisenlohr zu besonderem Danke verpflichtet.

1) Der griechische Text gehört sicher in die Blütezeit des mystischen und magischen Aberglaubens, also etwa ins 3. oder 4. Jahrhundert; cf. Leemans a. a. O. p. 5.

2) Liesse sich Romulus mit Sicherheit auf Phädrus zurückführen, so kämen wir noch höher hinauf.

die ganze hellenistische und Kaiserzeit doch weit naheliegender, als das Gegenteil.

Nun kennt Brugsch nur die eine griechische Fassung bei Halm und operiert lediglich mit dieser. Dieselbe erscheint ihm „wie ein Auszug aus der ägyptischen Redaktion“. In der That steht der ägyptische Text der griechischen Vulgata, wie sie Halms Fassung repräsentiert, sehr nahe. (Dem Babrius steht sie mindestens ebenso nahe.) Aber die Fabel bei Halm ist sicher nicht ein Auszug aus der ägyptischen Redaktion, sondern sie ist eine Verschlechterung einer guten älteren griechischen Fassung, wie wir oben gesehen haben. Dieser ältesten Fassung stehen aber Ps. Dosith. und Romulus weit näher; wer also die griechische Fabel als Sprössling unserer ägyptischen nachweisen will, muss zeigen, inwiefern letztere das Urbild dieser beiden ältesten Fassungen ist. Ich glaube nicht, dass dieser Nachweis geführt werden kann.

Doch hören wir Brugsch weiter: „Der ägyptische Text darf mit als der eigentliche Grundtext der Fabel angesehen werden, da er ausführlicher und lebendiger schildert, was der Grieche in trocknen, dürren Worten auszugsweise erzählt.“

Allein weder grössere Ausführlichkeit noch ästhetischer Vorzug genügen dem Sagenforscher an sich schon, um einer Fassung höheres Alter zuzusprechen; ästhetische Vollkommenheit würde im Gegenteil sehr häufig dazu führen, eine Fassung als jünger anzusetzen. Die Frage lässt sich, falls sie überhaupt lösbar ist, nur so entscheiden, dass wir Zug um Zug der ägyptischen Fabel mit den parallelen der griechischen (und zwar der ältesten) Fassungen vergleichen[1]).

Der Eingang stimmt im allgemeinen mit Halm, weicht aber in demselben Punkte ab, durch den sich Babrius von allen anderen Fassungen scheidet: der Löwe packt die Maus nicht, weil sie frech war, sondern die Maus kommt in seine Nähe und er packt sie[2]). Dann kommt das Zwiegespräch zwischen der Maus und dem Löwen und hierin nicht etwa eine Abbitte der Maus wegen ihrer Frechheit (wie bei Ps. Dosith und Romulus), sondern die gleiche sophistische Argumentation, wie bei Babrius: „Verzehre mich nicht, denn du würdest doch nicht satt werden“[3]). Wie unpassend und wie so-

[1]) Am bequemsten für diesen Zweck ist die Publikation in der Revue archéolog., wo zwischen den Linien der Halmsche Text mitgedruckt ist.

[2]) Nach den gütigen Mitteilungen des Herrn Prof. Eisenlohr ist gerade im Eingang der ägyptische Text vielfach unsicher. Dass der Löwe schläft und dass er erwacht, ist beides nicht ganz sicher.

[3]) Man höre: „Zu ihm sprach die Maus: o du anderer, der

phistisch diese ganze Gestaltung des Eingangs ist, haben wir oben (p. 128 f.) ausgeführt, als wir der babrianischen Fabel ihre Stelle anzuweisen suchten.

In sämtlichen griechischen Fassungen[1]) verspricht sodann die Maus, sich dankbar zu erweisen, falls der Löwe sie freilassen wolle; aber so, dass sie es nur als möglicherweise eintretend hinstellt, dass sie dem Löwen nützen könnte. Anders der Ägyptier: bei ihm prophezeit die Maus ausdrücklich, dass dem Löwen ein Unglück zustossen werde, bei dem sie ihm wird helfen können[2]). So hätte ein Grieche seine Tiere nie sprechen lassen, das ist orientalisch, und ich glaube, an dieser Stelle haben wir den ungeschickten Nacherzähler gefasst, dem eben die Gesetze unserer kleinen Dichtungsgattung nicht so in Fleisch und Blut sitzen, wie seinen griechischen Vorbildern. Denn diese Gesetze verlangen entschieden, dass man die „περιπέτεια" der Fabel, wenn dieser Ausdruck hier gestattet ist, durchaus nicht vorher ahnt, dass dieselbe daher auch durch keine leise Andeutung vorbereitet ist und eben durch ihr überraschendes Eintreten die Lehre recht eindringlich macht. Dies Gesetz kennt der Orientale ebenso wenig, als er die Charaktere der Tiere in ihren Reden festzuhalten versteht. Er sucht die Anschaulichkeit und Lebendigkeit durch breite Reden zu erreichen, in denen sich bequeme Gelegenheit bietet, auf das Kommende vorzubereiten. Angesichts dieser Verschiedenheit scheint mir nicht zweifelhaft, dass wir die ägyptische Fassung als eine „herabgesunkene" und darum spätere zu bezeichnen haben.

Im Fortgange der Erzählung wird dann die Maus freigelassen, der Löwe in einer Grube gefangen und dann an einen Palmbaum[3]) gebunden. Dem letzteren Zug entsprechen bei Halm die Worte: κάλῳ ἐδέθη ἐπί τινι δένδρῳ, woraus Brugsch sofort wieder auf Priorität des ägyptischen Textes schliesst. Allein die anderen griechischen Fassungen berichten auch von einem Netz oder einer Grube oder von beidem (wie das Original des Romulus gethan haben muss, cf. p. 130). Also hieraus lässt sich gar nichts schliessen.

---

mir überlegen ist, mein Herr, o du Löwe, wenn du mich auffrisst, so wirst du nicht von mir satt werden, und wenn du mich laufen lässt, so wirst du doch keinen Hunger nach mir haben."

[1]) Bei Romulus allein fehlt dieser Zug.

[2]) „Wenn du mich loslässest, so werde ich dir einst die Freiheit schenken bei dem, was dir bevorsteht. Wenn du mich loslässest, so wird das dein eigenes Heil sein, denn ich werde dich erlösen aus deiner elenden Lage."

[3]) Ganz sicher ist dieser letztere Zug nach Brugschs eigenen Worten nicht.

Der Fortgang und Schluss bestätigt wieder das oben Gesagte: anstatt dass für den Löwen (und uns mit ihm) die Hilfe der Maus ganz unerwartet eintritt, sucht der Erzähler ängstlich jede Überraschung zu vermeiden und alles wohl vorzubereiten: so muss der gefangene Löwe die Maus herbeisehnen und diese muss dann, bevor sie an ihr Rettungswerk geht, eine wohlgesetzte Rede halten[1]).

Der Schluss bietet dann einen Zug, dem keine griechische Fassung etwas Ähnliches an die Seite zu setzen hat: „Es trat heraus der Löwe aus seinen Banden. Es versteckte sich die Maus in seiner Mähne und er begab sich ins Gebirge mit ihr an diesem Tage.“

Also die ägyptische Fabel steht unter den griechischen Fassungen der bei Halm und bei Babrius, d. h. den jüngeren, besonders nahe. Sie erweist sich ferner diesen gegenüber als vielfach erweitert. Die Erweiterungen sind keineswegs solche, die irgendwie in grösserer Lebendigkeit die Frische eines Originals ausmachen, ebenso wenig sind es Unvollkommenheiten einer ersten Form, welche sich später abschleifen. Sondern es sind Verschlimmbesserungen eines Nachdichters, der seine Sache recht gut machen wollte, aber dies Ziel — zu wenig eingelebt in die Gesetze dieser Dichtungsgattung — notwendig verfehlen musste.

So lange wir also lediglich auf die Resultate angewiesen sind, welche eine Vergleichung der Fabeln ergeben kann, werden wir für unsere Frage die Entscheidung fällen, für die auch alle chronologischen Erwägungen von vorn herein sprachen: die Fabel ist eine Übertragung aus dem Griechischen ins Ägyptisch-Orientalische — sprachlich und inhaltlich.

---

[1]) „Da ward er (sc. der gefangene Löwe) traurig. Als nun die Nacht hereinbrach (διὰ νυκτὸς bietet nur Ps. Dosith.), da wünschte der Gewaltige, dass sich bewähren möchten ihre Worte gegenüber der Behauptung von der Stärke, welche er, der Löwe, ausgesprochen hatte. Da stand die kleine Maus vor dem Löwen und sie sprach also zu ihm: Erkennst du mich? Ich bin die kleine Maus, welcher du einst die Freiheit schenktest. Das werde ich dir an dem heutigen Tage wiedervergelten dadurch, dass ich dich erlösen werde aus deiner elenden Lage, infolge der Gewaltthat, welche du hast über dich ergehen lassen müssen. Eine gute Handlung vollzieht der, welcher vergilt.“

Inhaltsübersicht.

(M. = Märchen, S. = Sage, F. = Fabel.)

B. Litterarhistorischer Teil.


LDPE
08 - 02
MIN

